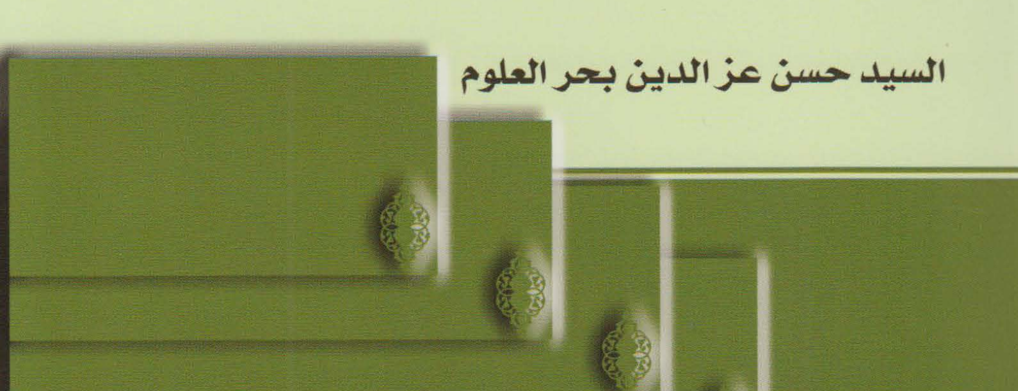
التعددية الدينية في الفكر الاسلامي



السيد حسن عز الدين بحر العلوم



التعددية الدينية
في الفكر الإسلامي

التعددية الدينية في الفكر الإسلامي

تأليف

حسن السيد عز الدين بحر العلوم

تقديم

الدكتور نبيل ياسين



التعددية الدينية في الفكر الإسلامي

حسن السيد عز الدين بحر العلوم



الطبعة الأولى

حزيران/يونيو 2011

القياس: 14 x 21

الإخراج: أحمد جابر

عدد الصفحات: 254

ISBN 978-9953-574-10-3

شركة العارف للأعمال ش.م.م.



بيروت – لبنان

00961 1452077

العراق – النجف الأشرف

00964 7801327828

Trl: www.alaref.net

Email: arefli@hotmail.com

هامّ جداً: إن جميع الآراء الواردة في الكتاب تعبّر عن رأي كتّابها ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر...

المحتويات

تقديم

الدكتور نبيل ياسين

عمل السيد حسن بحر العلوم عمل حوزوي. أي أنه يحدد نشاطه الفكري والحياتي اليومي بما يرتبط بالحوزة الدينية وعلومها. هذا بالضبط ما يدفع السيد حسن بحر العلوم للامتداد بعلومه الدينية إلى ما هو عنصر يومي وفعال من الحياة المعاصرة.

ومنذ ظهر الاستنساخ في منتصف التسعينات أدرك السيد حسن بحر العلوم أن التحديات تحولت إلى حقيقة مادية وليست فكرية فقط، لذلك راح يبحث عن المشروع واللامشروع في العلاقة بين الإسلام والعالم المعاصر الذي لم يعد صراع أفكار مجردة وإنما صراع إرادات سياسية وصراع حقائق علمية تطبيقية.

ومن خلال عمله في الحوزة العلمية في النجف راح يطل على الحاجات اليومية التي تكتسح العالم الحديث. وبصعود ظاهرة العنف وارتباطها بالدين من خلال بعض التيارات الدينية المتشددة بحث في ظاهرة العنف والارهاب والحدود التي

يتوقف فيها العنف كفعل مقصود ضد النفس البشرية. وهكذا فعل مع الفدرالية والديمقراطية، خاصة بعد التحول السياسي العاصف في العراق عام 2003م وظهور وقائع تتصف بالتصادم بين الماضي والواقع، فبحث في العلاقة بين الإسلام والديمقراطية وبين الإسلام والفدرالية محاولاً في كل مرة البحث عما هو مشترك وموجود، وكأن محاولاته في البحث والتأليف هي محاولات تأصيلية وتوافقية لعصرنة الفهم الفكري الإسلامي لظواهر العصر الحديث وأهميتها الواقعية وضرورتها القصوى للشعوب والمجتمعات.

ساهم السيد حسن بحر العلوم في عدد كبير من المؤتمرات والندوات باعتباره رجلاً حوزوياً ومثقفاً عصرياً في نفس الوقت. وهو من دعاة الحوار بين الأديان والمذاهب ومن دعاة التسامح واحترام المشاركة في هذا العالم على أسس الاختلاف والتنوع، وبذلك يؤسس لمشروعه باعتباره مشروعاً إسلامياً معاصراً منطلقاً من أسس ومبادئ الإسلام وأصوله وقضاياه المصيرية. واعتقد أن السيد حسن بحر العلوم قد وضع كثيراً من القضايا في الضوء باعتبارها قضايا انسانية مشتركة تنبع من الأصل الموحد للأديان، تغذي الشعوب والأمم المختلفة دينياً بمصل واحد يمضي إلى هدف واحد في نهاية الطريق.

وإذا كانت الديمقراطية اطاراً واسعاً لمجموعة من القيم والمعايير والمبادئ الواقعية فإنه بحث في التعددية باعتبارها وجوداً لا يمكن انكاره أو تناسيه واغفال غناه الإنساني

للمجتمعات. فلا ديمقراطية بدون تعددية ولا ديمقراطية بدون الاعتراف الواضح قانونياً وسلوكياً بحق الآخرين في أن يكونوا مشاركين في الحياة والمجتمع والدولة.

ورغم أن السيد حسن بحر العلوم يتوقف عند النص وعند الحد إلا أنه يناقش ويجادل الإمكانيات الواقعية على ضوء النص أو الحد. فالحرية حق. وحق طبيعي. لكن الدين والسياسة معا تستطيعان تحديد هذا الحق بوسائل ومبررات شتى. فمن الارتداد في الدين إلى الخيانة والتحريف في السياسة يمكن للحرية أن تكون القربان الذي يذبحه الاستبداد الديني والاستبداد السياسي لكي يحكمان ويلغيان التعددية باعتبارها في الفكر المسيحي هرطقة وفي الفكر الاسلامي باعتبارها تعطيلاً للحدود بحجة أن المساواة، اللازمة للتعددية، ستعطل الحدود فيما يخص أهل الذمة أو مساواة المرأة بالرجل وهو ما نقضه شيخ الإسلام الميرزا حسين النائيني في دفاعه عن المشروطة الدستورية عام 1906م في كتابه (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) ودافع عن المساواة والتعددية والحرية باعتبارها شيئاً طبيعياً في الدين، وليس الاستبداد واحتكار السلطة هو الطبيعي، وفي الفكر السياسي خيانة أو تحريفاً أو مؤامرةً. وهكذا تتهدد التعددية باعتبارها تعدياً على مقدسات لا باعتبارها خلقاً إلهياً للتنوع البشري الذي يفصح عنه الآية الكريمة: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾.

إن السيد حسن بحر العلوم لا يعيد قراءة النص وإنما يجعله مقروء بوضوح أكثر ويوسع دائرة فهمه لتقليص المسافة

بين النص وروح هذا النص حيث جار كثير من الباحثين ورجال الدين على هدف النص بفهمه بطريقة لا روح فيها.

يمكن القول أن مشروع السيد حسن بحر العلوم هو أن نفهم الإسلام في العصر التكنولوجي ـ الليبرالي المعولم بالعودة إلى النص ومقارنة التطور على ضوء ما يحتويه النص من قدرات عصرية.

المقدمة

التعددية ليست لفظة جديدة. فهي ملازمة للدين وللسياسة وللمكونات الاجتماعية القومية التي تعيش في العالم. ولكن دلالتها ارتبطت بالفكر السياسي الديمقراطي باعتباره الفكر الذي يقوم على التعددية السياسية والحزبية. وتتعدى التعددية الأطر السياسية إلى الأطر الأخرى، الفكرية والقومية والدينية والثقافية، من خلال الاعتراف بها وسن القوانين لحمايتها واحترام حقوقها.

وبهذا المعنى نتناول التعددية ـ في هذا الكتاب ـ وموقف الإسلام منها باعتبارها من الظواهر البارزة جداً في الدول الديمقراطية الحديثة خاصة في أوروبا.

لقد واجه الإسلام منذ قرون عديدة سوء فهم، عن قصد أحياناً وعن غير قصد أحياناً أخرى، في موقفه من الأديان الأخرى ومن الأفكار والفلسفات الإنسانية السائدة. ونحاول في هذا الكتاب أن نبحث في موقف الإسلام من التعدديات وليس من التعددية الواحدة سواء كانت سياسية أو ثقافية أو دينية. ففي الفصل الأول تناولنا في محورين، التنوع والاختلاف والتعايش بين الأديان، والتعددية في الإسلام، مستفيدين من التاريخ والوقائع التي رافقت ظهور ما اصطلح عليه الدولة الإسلامية في

العصرين الأموي والعباسي، والصراع الفكري والمذهبي في تلك المرحلة خاصة وأن تطور الفكر الشيعي رافق جميع التطورات السياسية في الحكمين المذكورين وظهور المعتزلة وأخوان الصفا وغيرهما من الفلسفات والأفكار والمذاهب الإسلامية الفكرية، كما تناولنا موضوع الحرية باعتبارها شرطاً للاعتراف بالتعددية وظهور اطروحات القضاء والقدر وتبلور فكر السلطة وتأثيره على عدم الاعتراف بالتعددية. كما تناولنا الأسس الإسلامية للاعتراف بالآخر والتعايش معه منطلقين من النصوص الإسلامية سواء القرآن الكريم أو السنة الشريفة.

ثم تناولنا التعددية في الإسلام وتاريخ الصراع ودور التعددية في المجتمع وموقف الإسلام المتمثل بقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾. كما تناولنا المسار التاريخي للتعددية في الإسلام والفلسفة التعددية التي أرساها مفكرون إسلاميون مثل الفارابي وابن مسكويه وغيرهما.

وحين تناولنا الدين والشريعة حاولنا التأكيد على الفروق في موضوع التعددية بين الدين والشريعة ودور الخطاب الإسلامي في التخصيص والتعميم، وبيّنا هدفنا من بحث التعددية الدينية وقلنا أن هدفنا هو إيجاد طريق لتصحيح تعدد الأديان أو الشرائع، لأن مصدر الدين واحد.

كما تناولنا في الفصل الثاني من كتابنا موضوع (أهل الكتاب وأهل الذمة) في محورين هما: أهل الكتاب بين الطهارة والنجاسة، و أهل الذمة والجزية.

إن القرآن الكريم سمى المسيحيين واليهود والصابئة

والمجوس بأهل الكتاب وأقر بوجودهم في المجتمع الإسلامي فإن ذلك يعني أن أحكاماً فقهية قد صيغت حول كيفية التعامل معهم والتعاطي مع وجودهم ودور عباداتهم وحق ممارسة طقوسهم الدينية. وإضافة إلى ذلك، فإن عشرات الملايين من المسلمين يعيشون اليوم في بلدان مسيحية يكوّنون فيها الدين الثاني من حيث العدد. لذا يصبح من الضروري تناول جميع أوجه التعايش والتعددية. فما هو موقف الإسلام من الأديان الأخرى واتباعها وكيف تتحقق التعددية في المجتمع؟ خاصة وأن عدداً كبيراً من الفقهاء بحثوا نجاسة غير المسلم وبالتالي لابد من الوصول إلى موقف في هذا الشأن إذا ما أردنا الاعتراف بالتعددية. وقد أفضنا في هذا البحث حيث كنا مضطرين لمناقشة آراء فقهاء المذاهب الإسلامية المختلفة، كما تناولنا مفهومي الجزية وأهل الذمة والموقف من الجزية بالنسبة للتعددية.

وبحثنا في الفصل الثالث من الكتاب مفردة (الارتداد) رغم أن هذا الموضوع من المواضيع المحدودة تاريخياً ولا يشكل ظاهرة عامة، إلا أننا آثرنا أن لا نغفله. ونحن نناقش موضوع التعددية وموقف الإسلام منها. فقد تناولنا المواطنة والارتداد، وحرية الرأي والارتداد، وفلسفة حكم الارتداد، ثم تناولنا الارتداد في الكتب السماوية، والعقوبة في الشرائع الوضعية القديمة والقوانين الوضعية الحديثة وتناولنا موقف الأحزاب السياسية والارتداد، متتبعين مواقف وتفسيرات الفقهاء للارتداد.

إننا إذ ننطلق من ثوابت الإسلام فإننا نسعى إلى التعامل

مع الواقع العالمي الجديد حيث أن الإسلام دين عالمي يخص المسلمين كما يخص غير المسلمين، وإذا ما بدا هناك تقصير ما فإننا نسأل الله تعالى أن يمدنا بقوته وعونه لخدمة الإسلام والمسلمين والله ولي التوفيق.

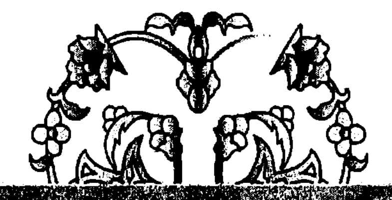
حسن السيد عزالدين بحر العلوم
جمهورية العراق ـ النجف الأشرف
26 ربيع الثاني 1432هـ
1/ 4/ 2011م



الفصل الأول

المحور الأول: الاختلاف والتعايش بين الأديان

المحور الثاني: التعددية في الإسلام



الاختلاف والتعايش بين الأديان

رغم أن التنوع سنة إلهية، إلا أن الاعتراف به لا يتم بشكل طبيعي. وأحداث التاريخ، من حروب ونزاعات قومية ودينية وقبلية تضعنا مباشرة على عدم الاعتراف هذا حتى في العصر الحديث.

فالاختلاف بين أبناء النوع الإنساني، بعيداً عن إخضاعه للقوانين والسنن الإلهية، والقيم والأعراف الإنسانية، يشكل أحد موضوعات الصراع وموضوعات الحقد والكره والتصادم والعزل والإقصاء.

وهو أحد أهم التحديات التي تحول دون تعايش القوميات والأديان والمذاهب والجماعات العرقية والثقافية، وتغفل التجارب الإنسانية والوطنية السليمة والمنتجة، ـ خاصة إذا صدر الفعل الإنساني عن وعي خاطئ ـ لحقائق وموضوعات الحياة. لذا فإن معظم إشكاليات واقعنا الذي نعيشه، مما نشهده من تصفيات جسدية وفكرية وممارسات للعزل والتهميش والإقصاء بين أفراد المجتمع، قد تجذرت في السلوك العام بفعل تأثيرها النفسي والايديولوجي العميق.

إن الموقف ضد التعددية، حتى في داخل الدين الواحد، يقود إلى الإنقسام، الذي ينتج في أغلب الأحيان نزاعات مسلحة وأحقاد قومية ودينية فعالة تنتقل من جيل إلى جيل لترسم معالم الصراعات التاريخية .

إن الله تعالى يقول في القرآن الكريم ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1]. أي أن التعددية تدعو إلى التعارف والتعايش والتعاون وتعميق المعرفة، سواء كانت ذاتية أو موضوعية. لكن البشرية لم تعتمد هذا المبدأ كقاعدة للسلوك بين الأمم والشعوب والبلدان، ولذلك اعتبر كثير من الفلاسفة والمفكرين أن الصراعات هي جوهر التاريخ.

وحين بدأ إخوان الصفا[2] إطلاق حركتهم المعرفية من خلال رسائلهم، فإنهم أدركوا أن التنوع غنىً للمعرفة رغم القمع والاضطهاد الذي أجبرهم باعتبارهم (شيعة) إلى إخفاء أسمائهم وشخصياتهم. ثم جاء المعتزلة وأكدوا أيضاً على مكانة العقل والمعرفة كإخوان الصفا تماماً.

أي أن كلاً من المعتزلة وأخوان الصفا، كحركات فلسفية

---

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

(2) هم جماعة أصدقاء وأصفياء كرام تألفوا في البصرة في أواسط القرن الرابع للهجرة وكانوا يجتمعون سراً يتباحثون في الفلسفة على أنواعها وتستروا باسم (إخوان الصفا) وكانت وحدتهم المذهبية في دعوتهم إلى الإخاء. الجامع عروة وثقى لا انفصام لها وبثهم العلوم الفلسفية والطبيعية وجهة كافلة لعلو صيتهم. اليان سركيس: معجم المطبوعات العربية/ 1، 409.

وفكرية، اعتبرت التنوع مصدراً للمعرفة كما قال القرآن الكريم، لكن السلطة الحاكمة كانت تحول التعدد والتنوع إلى منطلق للخصومات والنزاعات التي تتغذى عليها استناداً على مفهوم البحث عن أعداء لمنع استقرار المجتمعات وتنبهها إلى حقوقها ومطالبها باعتبارها مستهدفة من أعداء يختلفون في الدين أو المذهب أوالعرق أو اللون أو الفكر. وقد كان للتنوع والتعدد وغليان الأفكار والاحتكاكات الفكرية والعقلية دور مهم جداً في تثبيت مبدأ التعدد والتنوع في الحياة العقلية والاجتماعية كمبدأ فطري وطبيعي، رغم رفض السلطة الحاكمة لهذا المبدأ وعملها لإسقاطه وطمسه. ويكشف نص نقتبسه هنا من المستشرقة الألمانية (زيغريد هونكه) في كتابها (العقيدة والمعرفة)، عن طبيعة التناقضات التي يضفيها بعض الباحثين على العوامل الأساسية التي قادت التطور في العالم الإسلامي في البداية فيخلطون بين العوامل الواضحة وعوامل أخرى يفترضونها، ومع هذا فإن النص يكشف عن أثر التعدد والتنوع المتولد من الاحتكاك مع الآخر رغم هيمنة السلطة وإجراءاتها لإفشاله. تقول هونكه مايلي:

قبل أن تصبح بغداد الذهبية التي شيدت على نهر دجلة من لدن الخليفة العباسي الأول[1] العاصمة الفكرية ومدينة الملايين كانت البصرة بؤرة الاتصالات والتجارة المنتعشة هذه أعظم مركز

---

(1) أخطأت المستشرقة فالخليفة المنصور كان ثاني خلفاء بني العباس وهو الذي شيّد بغداد

إشعاع فكري لحضارة باهرة الازدهار. وقد عملت على استمرار الغليان هنا قبائل داخلية ثورات ضد بطش الدولة غير المعتاد وجموع الناقمين من الفئات المحاربة التي اضطرت إلى البطالة بسبب الفتوحات والتوترات الدينية والاجتماعية بين المسلمين وغير المسلمين، أجل، والتناقضات بين المسلمين أنفسهم، هذا بالإضافة إلى الصدام بين العقل العربي والعقل الفارسي.

إن هذا الاحتكاك بالذات والجدل المثار داخل الأسرة الإسلامية الواحدة والدفاع (من ممثليه) ضد الغرباء كان في صالحه. لقد أمضت أسلحة الإدراك في مواجهات ومناوشات عقلية إلى اتخاذ موقف من كل الأطراف إلى تثبيت موقعه وبفضل يقظة العقل الفطين الذي لا يعرف الوهن أصبحت البصرة مجمعاً لحياة عقلية غاية في النشاط.

وفي بادئ الأمر تواجد هنا في نهاية القرن الثامن رواد من الشيعة أحد أكبر المذهبين الرئيسيين في جمعية سرية وذلك بغرض إعدادهم للجدل مع المسلمين السنة المتشددين. وفي مناقشاتهم يعتبر أخوان الصفا ـ كما يسمون أنفسهم ـ مذهباً دينياً فلسفياً وموسوعة علمية خصصت لنقلها إلى الأوساط الشعبية الأخرى ولتعليمها، دعاية عرضت بحنكة وذكاء. ولقد عملت عدة أجيال على إعداد هذه الموسوعة العربية دون أن تثير أسماؤها أي اهتمام. وفي (أحاديث أخوان الصفا) المستخلصة من 55 بحثاً، نقبوا عن جميع المعارف المتفشية في عصرهم، لتنظيمها تحت وجهة نظر موحدة، مطابقة لقناعتهم

الإسلامية الشيعية. وهذه الأحاديث، مضافاً إليها نبذ في الفيزياء، والكيمياء، والصيدلة، والعلوم الزراعية، والرياضيات، والفلك، افترض أن تشق طريقها إلى أبعد الأوساط والمجتمعات.

وخدمة لهذا الغرض، فقد أسسوا في البصرة طلائع المدارس التي تقوم بتعليم وقراءة وكتابة اللغة العربية، حسبما هو شائع في سائر المساجد، وجميع صنوف المعرفة التي تتمشى مع الفضول العلمي لكل الفئات، إلى جانب دروس القرآن الكريم. وبذلك أعطى أخوان الصفا، من البصرة، دفعات قوية بعيدة وثابتة لتقدم صرح المعرفة إلى الأمام.

وثمة حركة عقلية أخرى تجاوزت حدودها الإقليمية، واكتسبت معنى ثابتاً، انبعثت في العصر الأموي أي قبل 750 ميلادية، ولقد أطلق أنصارها على أنفسهم اسم المعتزلة)[1].

يكشف هذا النص عن أثر التفاعل بين التعددية والتنوع في إنتاج رؤى وأفكار للتعايش والتسامح على خلفية الاعتراف بالآخر واحترام ملكاته وحقوقه وقدراته. وهذا يحتاج إلى الاعتراف بالحرية الفردية وحرية المجتمع، الأمر الذي أنكرته السلطة السياسية في الدولتين الأموية والعباسية رغم ادعاء بعض الباحثين بأن هذه الحرية كانت موجودة وأن بحثها على المستوى العام كان قائماً.

(1) زيغريد هونكه: العقيدة والمعرفة/ 1221، ترجمة: لطفي إبراهيم، دار قتيبة ـ سوريا.

إن الحرية شرط للاعتراف بالتعددية. وبتكريس التعددية تصبح حرية التعبير عن هذا التنوع ممكنة وقانونية. غير أن غياب الحرية يعني غياب الاعتراف بالتعددية.

يقول الباحث الإسلامي محمد عمارة، (لا ننكر أن هناك خطأً شائعاً في أذهان كثير من مثقفينا ودارسينا حول أبعاد فكرة الحرية الإنسانية كما تصورها أهل العدل والتوحيد، وأن الكثيرين من هؤلاء المثقفين يحسبون، بسبب من طابع الدراسات القليلة التي تناولت هذه القضية، إن المعتزلة قد تناولتها على المستوى الفردي، وفي النطاق الذي لا يتجاوز حرية الفرد واختياره، وأن البعد السياسي، فضلاً عن البعد الاجتماعي، قد غابا تماماً عن هذه الأبحاث التي خلفها لنا أهل العدل والتوحيد.

ونحن نعتقد اعتقاداً جازماً بخطأ هذا التصور، وقصوره عن الإحاطة بجانب مهم من هذه القضية، إن لم يكن بأهم جوانب الموضوع، ذلك أن البعد السياسي والاجتماعي لفكرة الحرية الإنسانية عند المعتزلة هما حقيقتان قائمتان في فكرهم وأبحاثهم)[1].

يكشف هذا الرأي عن تعميم لا براهين عليه أولاً، كما أن فكر المعتزلة، حتى لو كان قد بحث فكرة الحرية بأبعادها السياسية والاجتماعية لم يصبح فكراً قادراً على تحقيق الحرية في المجتمع الإسلامي، لا في وقت المعتزلة، ولا بعدهم. بل

---

(1) الدكتور محمد عمارة: نظرة جديدة إلى التراث/ 155، دار قتيبة، ط2، 1988.

على العكس تعرض فكرهم لحملات قاسية من قبل فقهاء السلطة ومن قبل السلفيين وانتهت حركة الاعتزال بقضاء المتوكل عليها بحيث انتفت فكرة الحرية من الفكر الإسلامي مع الأسف، الأمر الذي أبعد مبدأ التعددية إلى الخلف بحيث طواه النسيان. بعد أن عمد المتوكل العباسي إلى إطلاق حملة قمع ضدّ التعددية الدينية والمذهبية فقد أقصى المسيحيين واليهود عن التعايش في المجتمع حين أصدر أوامره بوضع إشارات صفراء لتمييز الرجال المسيحيين واليهود وأمر بركوبهم لدوابهم بشكل معكوس كما أمر بتزنير النساء المسيحيات واليهوديات لكي يتميزن عن المسلمات فضلا عن اضطهاده للشيعة وقتلهم[1]. كما يكشف النص أن بعض الباحثين يهتمون بتأكيد ما هو غائب حتى دون أن يعمد إلى سدّ النقص وبحث الموضوع الغائب. فمبدأ التعددية مرتبط بمبدأ الحرية وحق الاختلاف. والواقع أن موضوع الحرية لم يرد بشكل فلسفي وديني وواقعي إلا لدى الإمام علي عليه السلام. يقول الدكتور صبحي الصالح [2]، بعد أن يورد سؤال شيخ من جند الإمام للإمام عليه السلام عن القضاء والقدر:

أخبرنا عن سيرنا إلى أهل الشام أبقضاء الله وقدره؟

(1) لاحظ لذلك مفصلاً: سمير اصطيفو شيلا: تاريخ يهود العراق/ مقال منشور على الصفحة الإلكترونية BULLETIN، 2010م.

(2) الدكتور صبحي الصالح: النظم الإسلامية/ 136 ـ 137، ط: 6، دار العلم للملايين، 1982.

(فما كان من علي إلا أن تبرأ من هذا السؤال العجيب غير المتوقع)، فقال (مقسماً):

أجل يا شيخ ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد إلا بقضاء من الله وقدر.

(ولم يقتنع الشيخ بالذي سمع) فقال: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين؟.

فقال له: مه ياشيخ! فوالله لقد عظم الله الأجر في مسيركم وأنتم سائرون وفي مقامكم وأنتم مقيمون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين.

فقال الشيخ: (ولما يقتنع بعد): وكيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين. وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومنصرفنا؟

فقال (علي) له: وتظن أنه كان قضاءً وحتماً وقدراً لازماً؟، إنه لو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب والأمر والنهي والزجر من الله وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب.

(ثم ارتفعت لهجته وكأنه خطيب يخطب من شدة تبرمه بما سمع):

تلك مقالة أخوان عبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، وحزب الشيطان.

(ثم بدأت على لسان علي نفسه للمرة الاولى لفظة (القدرية) تصف قوماً يتكلمون في شؤون الغيب والقضاء والقدر، فإذا هو يسمي أخوان الشياطين بالقدرية فيقول هم وقدرية هذه الأمة ومجوسها...).

إن الإنسانية متحدة من حيث المصدر. فهي تنحدر من مصدر واحد في الخلقة وهو الله تعالى، ومن سبب موضوعي واحد في التناسل والتكاثر وهو الذكر والأنثى. وهذا الإتحاد بالمصدر والتوحد بالسبب يؤكد أن وحدة النشوء، ويفترض ان هذا الاتحاد يلغي أي تراتب مزيف تضعه الإنسانية فيما بينها على أساس اللون أو العرق أو الإمتياز، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾[1].

من هنا نلحظ أن قيم المساواة وقبول الآخر والحوار والتعايش انطلاقاً من مبدأ التعددية هو ذاته الجذر الذي يقرره الدين كأساس لبناء أية تجربة إنسانية. إذ يعتبر التنوع مصدراً غنياً لتنوع التجارب والأفكار والمهارات والثقافات. وقد افترض القرآن أن التنوع ربما يكون مجهولاً بعضه لبعض لذا وضع التعارف هدفاً إنسانياً وقيمة عليا من القيم التي تسعى الأمم والشعوب إلى تحقيقها.

إن مبدأ وحدة الوجود، الذي اعتقدت به فرق إسلامية كثيرة لا يلغي التنوع بل يعتبره وعاء لتعايش التنوع. إن الإسلام

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

الذي ألغى فروقات التمييز بسبب العرق أو اللون أو اللغة واجه العصبيات القبلية بعد وفاة الرسول ﷺ بحيث صعدت العصبيات القبلية فوق المبادئ الأساسية العامة للإسلام فعاد التنوع مصدراً للخلاف والتنازع وليس مصدراً للوحدة والتعايش.

إن مبدأ التنوع أحد المبادئ التي أصبحت حجر زاوية للمبادئ الحقوقية والدستورية لحقوق الإنسان في العالم. ولم يأت هذا الموقف من الكتابات الفلسفية والفكرية للمنظرين فحسب بل جاء من التجارب والتطورات المأساوية التي شهدها العالم المعاصر، خاصة خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين حيث كانت أوروبا مسرحاً دامياً لحروب الاختلاف الديني والقومي والسياسي.

لقد كان التنوع نفسه دافعاً لظهور الدولة ـ الأمة باعتبارها تنوعاً يستدعي الإستقلال السياسي والجغرافي لتحقيق السيادة. لكن اتضح فيما بعد، أن السيادة بمفهومها السياسي وحده لا يحقق الاعتراف بالتنوع بل يتخذ النزاع بسبب، لذلك تطورت السيادة لتكون مشاركة الجميع بغض النظر عن التنوع والاختلاف في تحقيق السيادة عن طريق مساواة الجميع أمام سلطة القانون المطلقة وفي تكريس المواطنية بحيث تكون السيادة هي نقل السلطة من الملك إلى الشعب[1].

غير أن تطور المجتمعات يكشف لنا أن الإستقرار النسبي ليس بالضرورة اعترافاً بالتنوع والتعددية، إذ طالما خضعت

---

(1) ألان تورين: ما هي الديمقراطية/ دراسات فلسفية، 138، دمشق

التعددية للقهر والحرمان والتسلط لكي تذوب وتختفي تحت قوة القهر. أي أن الإستقرار الخاضع لتسلط دكتاتورية وقمع للتعددية والتنوع بالقهر والقوة وليس اعترافاً بها. وبطبيعة الحال فإن الغرائز والأطماع والطموحات والنزعات القوية للسلطان والمال والنفوذ لعبت دوراً مباشراً في طمس معالم التعددية، لأن التعددية تعني تعددية المصالح والحقوق، ومن شأن تعددية المصالح أن تقود إلى صراعات وصدامات مسلحة.

فالتعددية آلية تحريك وليست آلية تكريس للوضع القائم. فهي آلية تفاعل وتحرك تمكّن الأفراد والجماعات من التفاعل في ما بينها بشكل صحي وبالتالي الإنتقال والتطور دون تغليب طرف على آخر.

يجعل القرآن الكريم الاختلاف والتنوع أمراً مقصوداً، وسنة من سنن الله في الكون قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾[1].

التنوع إذن سنة الهية وأمر فطري وضرورة طبيعية، شاء الله أن يجعله مشيئة له، وبالتالي فإن احترام التنوع احترام لمشيئة الله تعالى الذي لو شاء لجعل الناس أمة واحدة ولمنع اختلافهم. لذا فإن القانون الطبيعي للحياة هو التنوع وليس الوحدوية التي تلغي التنوع. إن الأنظمة السياسية التي مرت على التاريخ، سواء في أثينا أو روما، أو قبلهما في بابل أو سومر

(1) سورة هود: الآيتان 118 ـ 119.

أو نينوى، واجهت التنوع باعتباره تحدياً للإمبراطوريات الشاسعة ولذا حاولت إلغاء هذا التنوع بالقوة ولكنها فشلت وبادت رغم ما تركته من آثار يشير أغلبها إلى الجبروت الذي ساق الناس إلى عبودية الوحدوية القسرية التي تميز بين القوميات والأديان والألوان والمناطق على أساس قهري وليس على أساس احترامها كحالة طبيعية ولذلك فشلت جهود جميع الإمبراطوريات في التاريخ لجعل الناس متشابهين خاضعين لإلغاء التنوع. فالمفارقة التاريخية هي أن التنوع أمر طبيعي وسنة إلهية، وقد عملت الإمبراطوريات، عن طريق القوة والقهر، لإلغاء هذا التنوع واخضاعه للتمييز العنصري والديني واللوني ومستوى القوة والجبروت ولكنها فشلت في إلغاء التنوع وإلغاء الفكرة الإلهية فيه.

وتشير آيات كريمة في القرآن الكريم إلى بعض حِكَم التنوع والتعدد والاختلاف التي منها تحفيز البشر على التسابق في طريق الخيرات ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾[1].

وقد يكون في حكمته أيضاً الحض على التجديد والإبداع ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2].

---

(1) سورة المائدة: الآية 48.

(2) سورة البقرة : الآية 148.

يعني هذا حثاً للجماعة لكي تستثمر تنوعاتها لخير المجتمعات البشرية وتنمية قدراتها، واستيعاب اختلافاتها لتبني حضارتها على أساس من التعاون والتضافر. قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾[1]. فإذا اختلَّ جانب في المنظومة الاجتماعية بأطيافها المختلفة كان (التدافع) سبيلاً إلى إعادة الميزان إلى اعتداله والحق إلى نصابه ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾[2].

وقد يكون الإسلام قد سبق في التنبيه على أهمية التنوع والاختلاف واعتبارهما حالة طبيعية ووسيلة من وسائل الوصول إلى التعارف والتعايش والتفاهم، بحيث أبقى الإسلام على الاعتراف بأهل الكتاب من يهود ومسيحيين وصابئة باعتبارهم تنوعاً يفضي إلى التعارف والتكامل البشري للمجتمعات. وعلى طبيعية هذا التنوع باعتباره تكاملاً في الطبيعة ينعكس على التكامل بين البشر في مجتمعاتهم، حتى تكتمل حياة البشر من خلال التنوع والتعاون والتكامل.

ولو جئنا لمساحة التعددية على صعيد نظر الإسلام للأديان، لوجدنا أن الإسلام ربما يكون الدين الوحيد الذي عرفته البشرية الذي يعمل على تحقيق التعددية الدينية من خلال

---

(1) سورة المائدة: الآية 2.

(2) سورة الحج: الآية 40.

النص القرآني والأحاديث النبوية الشريفة، في حين أن الأديان الأخرى لم تكن تعرف أي تسامح مع المختلفين دينياً، وتاريخ أوربا والصراعات المريرة بين الكاثوليك والبروتستانت خير شاهد على ما نقول.

إن التعددية تضمن تحقيق عدد من المصالح الحقيقية للأمة، مثل:

1: إتاحة الفرصة لإيجاد التوافق بين الرؤى المتفاوتة والإجتهادات المتباينة ضمن الدائرة الإسلامية. كما تسهم في إثراء الفكر وأساليب الأداء. فضلاً عن أن التعددية تعالج مشكلات الاختلاف في الرأي والإجتهاد من خلال آليات اجتهادية لممارسة التشاور بين ممثلي الرؤى المختلفة.

2: إن التعددية تجنب الأمة احتمالات الإستبداد، وما يمكن أن يترتب عليه من مفسدة. لان الاعتراف بالتعددية ضمن أطار قانوني ودستوري يتيح شيوع الحريات العامة واكتمال الجهود الفردية.

3: تجنب التعددية، ـ في حال إقرارها في أطار دستوري وحقوقي فعال ـ، الأمة الصراعات الحادة وآثارها السلبية.

4: تمنح التعددية الفرصة لتيار أو جماعة أخرى عندما يعجز غيرها عن حل مشاكل البلاد أو تحقيق طموحات الجمهور، أو عندما لا يفي بالوعود التي قطعها على نفسه، وهي بهذا تجعل الطرف المقصّر يعيد النظر في أدائه وتوفر فرصاً دائمة للمراجعة والتجديد.

أما مفهوم التعددية من المنظور الفكري فيتحدد في ثلاث نقاط:

1: الاعتراف بوجود تنوع في مجتمعٍ ما بفعل وجود عدة دوائر انتماء فيه ضمن هويته الواحدة، دونَ أن يكون هذا التنوع مصدراً من مصادر الخلاف أو الشرخ في الهوية، أو كما يقول (هيغل) عن العالم الشرقي والصيني بشكل خاص، (لقد سادت المساواة في الصين بين كل الأفراد ـ الذين تتألف منهم الإمبراطورية ـ، وبالتالي، كانت الحكومة كلها في مركز واحد هو الإمبراطور حتى أن الأفراد لم يكن باستطاعتهم أن يبلغوا الإستقلال والحرية الذاتية. والدرجة التي تلي هذه الوحدة هو أن يتفوق الاختلاف ويصبح في خصوصيته مستقلاً في مواجهة الوحدة التي تسود الكل. إن الحياة العضوية تتطلب من ناحية، نفساً واحدة ومن ناحية أخرى، تتطلب الإنتشار إلى اختلافات تتفرع وتتشكل في جزئيتها مكونة نسقاً متكاملاً)[1].

2: احترام هذا التنوع وقبول ما يترتب عليه من خلاف واختلاف في العقائد والألسنة والمصالح وأنماط الحياة والإهتمامات ومن ثم الأولويات ضماناً لسلامة المجتمع من الإنقسامات الحادة والنزاعات المسلحة.

3: إيجاد صيغ ملائمة للتعبير عن ذلك كله بحرية في إطار مناسب وبالحسنى وبشكل يحول دون نشوب صراع يهدد سلامة

---

(1) هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ/ 104، ترجمة: د: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة الفقيه ـ بيروت.

المجتمع. أي كما يقول (روزان فالون) في كتابه (تكريس المواطن) إن نظرية التمثيل ـ البرلماني ـ تتضمن اعترافاً بالتنافر والتنوع القائمين داخل المجتمع[1].

إن التعددية أمر لا يمكن إنكاره[2] أو الإنقلاب عليه في أي مرحلة من المراحل. ولكن في مرحلة يأخذ الحديث عن التعددية صفة (معبر الخلاص) للمجتمع من حالة التقاتل التي يعيش فيها نتيجة لسيادة التطرف والتعصب على الحياة العامة. وفي مرحلة أخرى، يأخذ الحديث عن التعددية صفته كـ (مفهوم معرفي) يساهم في تأصيل الإحترام المتبادل بين أعضاء المجتمع الواحد باعتباره الفضاء الملائم إلى الوحدة المنشودة وتحقيق المساواة والعدالة، سواء في الحقوق أو في الواجبات أو في الفرص الممكنة التي يوفرها الاعتراف بالتعدد والتنوع للجميع لتطوير حياتهم وممتلكاتهم وملكاتهم العقلية والثقافية والتربوية.

إن الإنشغال الفكري عند المسلمين لا يزال متوقفاً عند مرحلة الصراع حول إثبات التعددية وحق التنوع، ولم يتمكن من الإنتقال نحو تعميق هذه الثقافة لخدمة الأغراض الأساسية لدعوة التعددية. والسبب في ذلك، يعود في أحد أبعاده إلى استمرار عقليات مترسخة بقناعة (ملكية الحقيقة المطلقة).

---

(1) نقلاً عن: ألان تورين: ما الديمقراطية؟/ 138، ترجمة: عبود كاسوحة، دراسات فلسفية، منشورات: وزارة الثقافة ـ سوريا.

(2) حيث يقرر العقل أن التعددية تتناغم مع سنة الكون كما تتجانس مع تركيبة الإنسان الفكرية والنفسية.

إن ادعاءَ امتلاك الحقيقة المطلقة يعني إلغاء الآخرين وعدم الاعتراف بحقيقتهم وحقوقهم مما يعني تشديد عملية التذويب القسري للتنوع والاختلاف على الضد من الحكمة الإلهية في خلق هذا التنوع وهذا الاختلاف. وهنا تلعب الايدلوجيات المتعصبة دوراً في إلغاء الوقائع بحيث تتجه إلى إلغاء التنوع والتعامل مع البشر على أنهم قطيع واحد متشابه لا مجال فيه للإختلاف، ولعل التجارب الصينية والسوفيتية والبعثية والقومية المتزمتة في العالم العربي مثال على ذلك. إن الدكتاتورية تنشأ من إلغاء التنوع بينما الديمقراطية تنشأ من الاعتراف بهذا التنوع وتحويله إلى قاعدة دستورية.

إننا ينبغي أن ننظر إلى التعددية باعتبارها أمراً مفروغاً منه لا يمكن التشكيك في وجوده واعتبار الاختلاف حقاً من حقوق الإنسانية المحترمة. وقد أكد القرآن الكريم هذا الحق، سواء في الأديان السماوية التي جعل الاعتراف بها في الإسلام جزءً أساسياً من الإيمان، أو في الطبيعة حين جعل الأعمال والنشاط البشري الروحاني وفعل الخير، أي التقوى، هي المميز لهذا التنوع وأفضليته وليس العرق أو اللون أو الغنى أو القوة.

التنوع والتعددية والتعايش

في حياتنا اليومية الواقعية نرى مظاهر التنوع والتعدد في كل شيء حولنا في الأحياء: نباتاً أو حيواناً أو انساناً، وفي الجماد: أرضاً وسماءً وماءً. وهذا يعني ـ في جملة ما يعني ـ أن التنوع والتعدد هو سمة من سمات الخلق البارزة، ولا بد لها من حكمة. وتكمن هذه الحكمة في أن الإبداع والتجديد لا يكون إلّا مع التنوع والتغاير والتعدد حتى لو تمثّل صراعاً بين النقيض والنقيض، فيؤدي ـ بالنتيجة ـ إلى ولادة جديدة تحمل سمات النقيضين مع ملامح إضافية. ومن هنا، كان الإبداع والخلق طفرةً نوعية إلى الأمام يولد من صراع النقيضين أو من تكامل المختلفين. نرى ذلك في مظاهر الطبيعة حولنا. وفي الفكر والأدب والفن وفي مجالات العلم التطبيقي. إن ظاهرة التعايش، مع التنوّع والتعدّد، تقود إلى التكامل في الحياة الإنسانية، وفي الوجود الكوني. فالصراع بين المختلفين لا يهدف إلى إفناء الآخر، بل يهدف إلى إغنائه. وهذه حكمة رب العالمين. وظاهرة التنوّع ـ وما تؤدي إليه من نتائج إيجابية ـ وردت ناطقة صادعة في قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ﴾[1]، فهذه الآية المباركة تصدع بجملة من الحقائق الأساسية:

---

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

أولها: اتحاد الإنسانية من حيث المصدر، فالجميع خُلِقوا من ذكر وأنثى (آدم وحواء) وهذا يقرِّر وحدة المنشأ ويلغي كل تراتب زائف من المفاهيم والقيم والممارسات التي يضعُها الفهم الخاطئ لتقييم جنس الإنسان وتصنيفه بحسب الأعراق والأجناس والألوان والدماء.

إن ذلك مما يرفضه الدين، وتأباه حقائق النشأة والوجود. فالخطاب ـ هنا ـ للناس جميعاً من دون استثناء ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾. والخالق واحد ﴿إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم﴾ وهذا يؤكد وحدة الإنسانية من حيث النوع والهوية والجوهر. ومن هنا، فلا قيمة لأي اعتبار زائف مصطنع، يصادر هذه الوحدة التكوينية للإنسانية من خلال مصادرة استحقاق هذا الإنتماء الإنساني المشترك في التكافؤ والمساواة استناداً الى التنوع والتعدد في الأشكال والألوان واللغات والأصول العرقية.

وثانيهما: الجعل التكويني للتنوع الإنساني .فالذي خلقه والذي جعل خلقه ﴿شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ﴾ أي: إنّ التنوّع الإنساني القائم على أساس الشعوب والقبائل والأجناس هو حقيقة خلقية غير زائفة ولا مصطنعة. أي أن التنوع إرادة إلهية وليس صدفة أو طفرة وراثية. وهذا التنوع الإنساني القائم على أساس النسب والتشكُّل وفقا لظروف الزمانية والمكانية والبيئية هو جوهر حقيقي لا يستمد وجوده من الإعتبارات الإنسانية المتغيّرة عبر مراحل التاريخ والتطوّر، وإنما هو جوهر يستمد وجوده من الخالق الموجِد لهذا الجعل التكويني وهو الخالق لهذا التنوّع الإنساني.

ويؤسس على ذلك، ضرورة الاعتراف والتمكين لهذا التنوّع

الإنساني. فلا تملك أيُّ جهة حق إلغاء هذا التنوّع في الخلق، وبالتالي عدم الاعتراف بخصوصية أي جماعة تختلف في العرق أو اللون أو اللغة فضلاً عن الخصائص المشتركة بين بني الإنسان جميعاً لكون هذه الاختلافات طبيعية بذاتها، لأنها تقوم على إرادة الخالق الجاعل للتنوع في الخلق الإنساني قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾[1].

وثالثُها: الفاعلية الإنسانية كعلّة لهذا التنوع ذلك أن الكون لا يمكنه الحركة والفاعلية والإبداع إلّا وفق قواعد وآليات الاختلاف المنتج للتنوّع فالتشابه والتماثل يقضي على إمكانية نشوء الحركة والتدافع الكوني والوجودي المطلوب لنشوء الحياة قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾[2].

ويؤسس على ما تقدم، ضرورة الاعتراف والإحترام لنتائج هذا التنوع فيما يقود إليه من خصوصيات ذاتية لأي فرد أو جماعة بشرية، فهذا التنوّع والاختلاف سيأخذ أشكالاً متعددة في التعبير عن ذاته معرفياً وثقافياً وتجريبياً وهذا يعني خصوصية الإبداع وتميّزه وهو ما يعني الخلاف والصراع لإثبات ما هو الأجدرُ في الوجود.

ورابعها: حقيقة التعارف باعتباره فعلاً إيجابياً وليس سلبياً،

(1) سورة الروم: الآية 22.

(2) سورة الحج : الآية 40.

فهو يأتي لحلّ إشكالية الخلاف، وإنهاء الصراع والنزاع، وهذا ما تصرّح به الآية الكريمة ﴿لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ .فالتعارف مبدأ تلتقي عنده الذوات الفردية والجماعية لتوجيه هذا الخلاف إيجابياً، وجعل التنوع الإنساني نعمةً لا نقمةً من خلال اعترافه بالآخر، واحترامه لخصوصياته لتحقيق التعايش المتبادل بين الجماعات الإنسانية على اختلافه اوتنوّعها.

إن الآلية الموضوعية لانفتاح الشعوب والأمم الإنسانية على بعضها يستند ـ في المبدأ الديني ـ على قاعدة التعارف ﴿لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ أساساً للتعايش الإنساني، فالتعارف ـ وفق هذه الرؤية ـ إنما هو حقيقة موضوعية، تنتج عن التنوع. ولولا التنوع لانتفى التعارف فلا قيمة له، ولا وجود إلّا مع هذا الجعل التكويني، وبها يؤدي التعارف إلى التكامل ووحدة العيش الإنساني في أساليب الفكر والعمل لعمارة الأرض. ولذلك أكد العهد الحقوقي والسياسي العظيم للإمام علي عليه السلام الذي وجهه لعامله على مصر مالك الأشتر على هذه الحقيقة حين قال: (وأشعر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهم واللطف بهم ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً تغتنم أكلهم فإنهم صنفان إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق. . .)[1]، وقد جعل الإمام علي عليه السلام صرف الأموال على عمارة الأرض، بغض النظر عمن يملكها أو يعمل فيها، أهم من استجلاب الخراج منها، لأن

---

(1) المولى محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار/ 33، 600، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

الخراج لا يستخرج باعتباره عملاً تعسفياً بل عملاً تنموياً واصلاحياً.

وخامسها: حقيقة الكرامة التي تحقق بالتقوى: قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾، فالتقوى عنوان جامع لكلِّ القيم العليا، والمبادئ والفضائل واستحضارها في ساحة العمل. فليست التقوى عنواناً معلقاً في الهواء، وإنما هو سلوك إنساني تفصيلي، يومي، يمدُّ الإنسان بمفردات الخير على الأرض لينال وسامَ السماء. ولن يُنال بإلغاء الآخر ومصادرة حقه في الحياة، بل يُنالُ بإقرار مبادئ العدل والمساواة والفضيلة الإنسانية.

إن قاعدة التقوى هي التي تؤسس للمجتمع الإنساني الصالح المتحاب والمتآلف وذلك بسلوك أفراده سلوكاً إنسانياً مسؤولاً بنّاءً يستند إلى الإيمان والعمل الصالح[1].

وإذا كان التنوع مبدأً من مبادئ الوجود الانساني فإن ذلك يعني أن الفضائل ستكون نتاجاً لهذا التنوع وليس الرذائل كالتمييز العنصري والكراهية والتصفيات الجسدية والسخرة والعبودية.

من هذا نرى أن التنوع والتعدد يقود إلى التعايش بين الأديان وبين بني الإنسان فالمنشأ واحد والخالق واحد والجعلُ واحد والمصير واحد هو رضا الله ـ سبحانه ـ المبني على مبادئ: التعايش، والتكامل، والتسامي في الحياة.

---

(1) يلاحظ مفصلاً لهذه النقاط الخمسة، حسين درويش العادلي: الإسلام والتعايش السلمي بين الأديان والقوميات المختلفة/ بحث مقدم إلى مؤتمر (يد بيد ضد الإرهاب) الذي عقد في فينا عام 2006م، بتصرف.

يشهد العالم منذ تاريخ طويل حروباً وصراعات سببها التنكر للتعددية القومية والدينية والثقافية. فقامت الإمبراطوريات بدمج الأمم والأديان بالقوة بدون أن تترك مجالاً للتعايش بين المعتقدات. كما أن هذه القوة استخدمت أيضاً لسحق تعددية الخصائص لدى البشر. فالعبودية كانت تقوم بتصنيف العبيد في صفة واحدة هي صفة العبودية، سواء كان العبد أسوداً أو أبيضاً، امرأةً أم رجلاً، طفلاً أم شيخاً، الأمر الذي يعني سلب حقوقه في الحرية والاختيار وتحويله إلى سلعة تجارية تباع وتشترى في سوق النخاسين.

غالباً ما كانت العبودية تقوم على أساسين: الاختلاف في القومية، والاختلاف في الدين، بعد أن كانت تقوم على أساس اقتصادي هو البحث عن عمالة رخيصة أو معدومة الثمن.

ويعول أخوان الصفا في رسائلهم على حاجة الانسان إلى التعاون والتنوع في الإختصاص والتعددة في المهارات ويقولون في رسائلهم في الجزء الاول ص 99-100 (وقد أوجبت الحكمة الإلهية والعناية الربانية بأن يشتغل جماعة منهم بأحكام الصنائع، وجماعة في التجارات، وجماعة بأحكام البنيان، وجماعة بتدبير السياسات، وجماعة بأحكام العلوم وتعليمها، وجماعة بالخدمة للجميع والسعي في حوائجهم، لأن مثلهم في ذلك كمثل أخوة من أبٍ في منزلٍ واحد، متعاونين في أمر معيشتهم كل منهم في وجه ما). وهي الفكرة التي وردت كذلك في عهد الإمام علي عليه السلام لمالك الأشتر حيث أكد على طبيعة تقسيم العمل

والإختصاص بالمهارات[1] من أجل التكامل وخدمة اختصاص لاختصاص آخر لبناء العمران الإنساني والحضري وهي النظرية التي أخرجها ابن خلدون في ما بعد في مقدمته لعلم الاجتماع.

ونلاحظ أن فكرة أخوان الصفا في التعددية والحاجة إليها لا تقوم على التخصيص بدين أو قومية، وإنما تقوم على تكامل المجتمع وحاجته إلى ضروب العمل المختلفة، سواء كان متقنها مسلماً أو عربياً أو مسيحياً أو تركياً أو فارسياً، لأن النظرية الاجتماعية تقوم على تعددية العناصر الاجتماعية بغض النظر عن قوميتها أو دينها.

ولابن الهيثم في بحثه (مقالة في الأخلاق)، إجماع فكري على ضرورة التعددية واحترامها من منطلق وحدتها فيقول: (فإن الناس قبيل واحد، متناسبون، تجمعهم الإنسانية، وتحلهم قوة إلهية هي في جميعهم وفي كل واحد منهم وهي النفس العاقلة). فالنفس العاقلة هي الوحدة الجامعة بفعل القوة الإلهية للاختلافات بين البشر الذين يدينون بتعدد يتهم للقوة الإلهية والعقل.

---

(1) يقول عليه السلام في عهد لمالك الأشتر (رضوان الله تعالى عليه): (وأعلم أن الرعية طبقات لا يصلح بعضها إلا ببعض ولا غنى ببعضها عن بعض فمنها جنود الله، ومنها: كتاب العامة والخاصة، ومنها: قضاة العدل، ومنها: عمال الإنصاف والرفق، ومنها: أهل الجزية والخراج من أهل الذمة ومسلمة الناس، ومنها: التجار والصناعات، ومنها: الطبقة السفلى من ذوي الحاجة والمسكنة وكل قد سمّى الله له سهمه ووضع على حده وفريضته في كتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وآله عهداً منه عندنا محفوظاً...) المولى محمد باقر المجلسي: بحار الأنوار/ 33، 603، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

ومن الطبيعي أن يقود التنوع إلى الاختلاف. والاختلاف انعكاس للتنوع. فالاختلاف، حسب التهانوي في الكشاف (ضد الاتفاق)[1].

أي أن الاختلاف يقتضي التنوع في الآراء والأفكار والعقائد والقرميات والأديان، لذلك يصنف الراغب الاصفهاني في الذريعة اختلاف الناس في الأديان والمذاهب إلى أربعة أصناف:

أولها: الاختلاف بين أهل الأديان النبوية، والثاني الاختلاف بين أهل النبوة بعضهم بعضاً وذلك في الأنبياء كاختلاف المسلمين والنصارى واليهود، والثالث: الاختلاف في أهل الدين الواحد في الأصول التي يقع فيها التبديع والتفجير والاختلاف في كثير من صفات الله عز وجل وفي القدر وكاختلاف المجسمة، والرابع: الاختلاف المختص بأهل المقالات في فروع المسائل كاختلاف الحنفية والشافعية[2].

والحقيقة أن معنى التنوع في الفكر الإسلامي خضع لمؤثرات دينية مختلفة عكست السياسة الرسمية للدولتين الأموية والعباسية تأثيراتها عليها فأصبحت مرتبكة بين الخلاف والاختلاف والتفاوت.

فمسكويه يقول في (الهوامل والشوامل) إن التفاوت ينحصر

---

(1) جوامع الاخلاق والسياسة والحكمة. نصوص مختارة: محمد العربي الخطابي/ 2، 388، مشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، 2003.

(2) المصدر المتقدم: 389.

في التمدن (وقيل: إن الإنسان مدني بالطبع، فإذا تساوى الناس في الاستغناء علقت المدنية وبطل الاجتماع. وقد تبين أن اختلاف الناس في الأعمال وانفراد كل واحد منهم بعمل هو الذي يحدث نظماً لكل ويتم المدنية)[1].

ويأخذ ابن سينا، في رسالة (السياسة المدنية) الحالة من زاوية أخرى، هي الزاوية الاجتماعية والثقافية، فيقول: (فقد علم ذوو العقول أن الناس لو كانوا جميعاً ملوكاً لتفانوا عن آخرهم ولو كانوا سوقةً لهلكوا عياناً بأسرهم، كما لو أنهم استووا في الغنى لما مهن أحد لاحد ولا رفد حميم جميعاً، ولو استووا في الفقر لما تواضر أو هلكوا بؤساً... وكل ذلك من دلائل الحكمة وشواهد لطف التدبير وأمارات الرحمة والرأفة)[2].

(1) نقلاً عن المصدر السابق: 1، 114.

(2) نقلاً عن المصدر السابق: 1، 115.

الأسس الإسلامية
للاعتراف بالآخر والتعايش معه

الإنسان خليفة الله في الأرض قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1]، يقوم على إعمارها. ومن لوازم ذلك: العقل الواعي، والإرادة الحرّة، والقدرة على الاختيار، ولا حقيقة لمهام الخلافة مع انتفاء الإرادة والاختيار. فالإنسان حرٌّ في اختيار آليات أداء هذه المهمّة الجسيمة، ومن هنا، اقترن الجزاءُ في الدنيا والآخرة بالحرية. ومن هذا تترتب عليه النتيجة ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ﴾[2]، ويقوم على ذلك كل تأصيل للاختيار، ونفي للإكراه ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ﴾[3]، وقوله تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[4]، فالإكراه مرفوض بكل صوره، وخاصة الإكراه العقائدي، ويؤسس على ذلك حرية التعبير عن العقيدة والرأي والفكر والضمير وهو ما يقود إلى الاعتراف بالآخر وقبوله، والتعايش معه. هذا أولاً. ولذلك كان التنوع ضد الإكراه وكانت الحرية وعاءً للتنوع واطلاقاً لمبادراته.

أما ثانياً: فالإسلام قرّر وحدة الأصل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟

(1) سورة البقرة: الآية 30.
(2) سورة الزلزلة: الآية 7 - 8.
(3) سورة البقرة: الآية 256.
(4) سورة يونس: الآية 99.

رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[1]، وقال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[2]. وبذلك نفى كل تمايز بسبب الدين أو العرق أو اللون أو المال أو الطبقة أو الفئة. ويؤسس على ذلك رفض التمييز والدونية الاجتماعية والإقتصادية والعرقية. وبدلاً من التمايز تكون هنا كإقامة التكافؤ والمساواة والتسامح والإنفتاح وهو ما يقود إلى الاعتراف بالآخر والقبول به والتعايش معه.

وأما ثالثاً: فقد قرر الإسلام مبدأ الكرامة الإنسانية قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾[3]، التي ترفض الظلم والذل والاضطهاد والخضوع لغيرِ الله. وقرر للإنسان ـ مطلق الإنسان ـ حقوقاً ثابتة لا تتغير، ولا تُصادر كحق الحياة وحق العدل وحق الحرية، وحق الكرامة، وحق الأمن وهو ما يؤسس الاعتراف بالآخر وقبوله والتعايش معه وهذا تأسيس ثالث.

وأما رابعاً: فإن الاختلاف ـ بكل أشكاله ـ سنة الحياة، ولا تقوم الحياة ولا تتطور وتتعمّق إلّا بالاختلاف قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ﴾[4].

(1) سورة النساء: الآية 1.
(2) سورة الحجرات: الآية 13.
(3) سورة الاسراء: الآية 70.
(4) سورة الروم: الآية 22.

والاختلاف ـ هنا ـ هو اختلاف تكامل لا اختلاف تضاد، وتناقض وهذا الاختلاف الطبيعي يستتبع الأقدار بالتعدُّد أمراً واقعاً، لا مناصَ منه قال تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[2]. ومن هنا يستلزم الواقع الاعتراف بالآخر المختلف في العقيدة والمنهج وما ينتج عن ذلك من تعددية في أساليب التفكيك والحمل، وهو ما يقود إلى الاعتراف بالآخر وقبوله والتعايش معه في اطار المنافع المتبادلة والاختصاصات التكاملية وإقامة وحدة المجتمعات البشرية من خلال تنوعها استناداً على المصالح والمنافع المتبادلة.

وأما خامساً: فإن الإسلام دين العدل، وهو دين يرفض الظلم ويحارب الإستبداد ويقاوم التسلط على الآخرين. فهذه الممارسات الظالمة تشلُّ الحياة وتعطِّل مقوّمات الإنسانية التي تجعل الحرية فضاءً طبيعياً لكل إبداع وتطوّر.

واللافت للنظر أن الإسلام لم يؤكد على مبدأ أو قيمة أو مفهوم كتأكيده على العدل والمساواة. حتى أنه جعل إقامة العدل أهم أهداف النبوّات. قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[3] ومن هنا، جاء التأكيد بوجوب إقامة العدل وإشاعته باعتباره عماد الحياة

(1) سورة الاسراء: الآية 84.

(2) سورة البقرة: الآية 148.

(3) سورة الحديد: الآية 25.

البشرية، فالعدل ضامن للحقوق جميعها. فهو عماد كل تجربة، ومقياس كل عمل. وفي طليعة استحقاقات العدل إقرار حقوق البشر ورفض استعبادهم وظلمهم واستغلالهم ومصادرة حقوقهم في الولاية على أنفسهم والقدرة على التصرّف فيما يملكون.

إن الإسلام يربط التجربة الإنسانية بمبدأ العدل، ويبدو الإيمان مرتبطاً بالعدل، فهو يحرّض على العمل المضاد للظلم ـ بكل صوره ـ ويراه عملاً مقدَّساً، يستوجب الثواب مِمّا يُلحقه بالعمل الجهادي[1].

ومن مظاهر تقديس الإسلام للعدل ورفضِه للظلم ربطه العداوة مع الآخر بالكفر بالعقيدة. بل بربط العداوة بالظلم، سواء كان الظالم مسلماً أو غير مسلم. وهو لا يرى نكيراً في حب المسلم للمخالف العقائدي قال تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ أُوْلَآءِ تُحِبُّونَهُمۡ وَلَا يُحِبُّونَكُمۡ﴾[2].

ويسمو الإسلام إلى أعلى درجات التسامح، والحب والإنصاف حين يحض المسلمين على حب المخالفين وبرّهم وإنصافهم. يقول تعالى ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾[3].

(1) لاحظ لذلك مفصلاً: حسين درويش العادلي: الإسلام والتعايش السلمي بين الأديان والقوميات المختلفة/ بحث مقدم إلى مؤتمر (يد بيد ضد الإرهاب) الذي عقد في فينا عام 2006م، بتصرف.

(2) سورة آل عمران: الآية 119.

(3) سورة الممتحنة: الآية 8.

يعني نفي الإسلام للظلم وهضم حقوق الآخر ينفي ما يعني ـ المطالبة بالعدل وإنصاف الآخر والمحافظة على قدسية الإنسان ـ مطلق لإنسان ـ ومعاملته بالحسنى، وبما يتناسب مع إنسانيته، وبما ينسجم مع مسؤوليته. وهو ما يؤسّس ويقود إلى الاعتراف بالآخر وقبوله والتعايش معه.

وهكذا نرى الإسلام من منطلق مبدئي يعترف بالآخر، ويحترم إنسانيته وعقيدته وآراءه ومواقفه بغضّ النظر عن مدى مطابقتها لعقيدة الإسلام. فهو يحترم الإنسان كقيمة مطلقة مجرّدة من كل اللواحق والصفات، ويتعايش معه بحب واحترام وشفافية وتعاون. لهذا نرى أن المجتمعات الإسلامية التي استوعبت حقائق الإسلام الفكرية والروحية والسلوكية هي الأقدر على احتواء الآخر والتعايش معه، بل الإندماج فيه مع احترام كل واحد لخصوصية الآخر.

التعددية في الإسلام

في بداية البحث لابد من الإشارة إلى نقطة مهمة، وهي، أن ليس للإسلام تفسيرات متعددة بل تفسير واحد. وهو التفسير الصادر من لسان المعصوم عليه السلام والمتمثل بالنبي صلى الله عليه وآله، وأئمة أهل البيت عليهم السلام بدءً من علي أمير المؤمنين عليه السلام وانتهاءً بالحجة بن الحسن عليه السلام الذين واصلوا التمسك بأصول الدين وكرسوا حياتهم للنهوض بأعباء الدفاع عنه إلى حد الشهادة من أجله وهم يدافعون عنه وعن أتباعه وحقوقهم المشروعة التي أكد عليها القرآن الكريم والنبي الأكرم صلى الله عليه وآله.

لقد كان للإمام جعفر الصادق عليه السلام موقع فقهي لم يستطع أي من أئمة المذاهب أن يتجاوزه أو يتنكر له أو ينكر تأثيره، كما كان لوالده الإمام الباقر عليه السلام نفس الموقع الذي قصده فقهاء المدينة والأمصار الإسلامية الأخرى ليسمعوا منه وينهلوا من علمه رغم محاصرة النظام الأموي لحركته ونشاطه ومراقبته ومنع الزوار من الاجتماع به والأخذ عنه.

لم ينكر أحد من فقهاء المسلمين، على أي من أئمة أهل البيت عليهم السلام رأياً فقهياً أو شرعياً رغم ولاء أغلبهم للسلطة الحاكمة وخوف البعض الآخر من تلك السلطة.

ومن خلال مواقف أئمة أهل البيت عليهم السلام وتسامحهم وتقبلهم للآخر وللتعددية الفقهية في أطار المبادئ والأصول، تنبع مشروعية المذاهب الإسلامية باعتبارها اجتهادات رغم المنطلقات الرسمية الحكومية التي كانت دوافع وراء إنشاء

بعض المذاهب، كما فعل المنصور العباسي الذي كان يدفع بعض الفقهاء[1]، كالمالكي، لإنشاء مواقف ليخالف الشرعية التي يمثلها الإمام جعفر الصادق عليه السلام باعتباره وريث الحق لأهل بيت النبي المصطفى صلى الله عليه وآله ويضعف من مكانته التي كانت تهز سلطته.

لا نعني بالتعددية احتواء التناقضات بين تيارات واتجاهات متعادية ومختلفة في الأصول والجذور والمعتقدات لكي تكون موحدة أو متحدة. ولكن نقصد بها الاعتراف بحقوق الآخرين في أن يكون لهم اجتهادهم في بعض المسائل في الدين الواحد، في الوقت الذي نقصد فيه أن الإسلام أقر التعددية باعترافه القرآني بالأديان السماوية كاليهودية والمسيحية والصابئة ومن خلال تعايشه مع أديان وجدها عند الفتح فدعا أتباعها إلى الإسلام، فمن دخل كان مسلماً ومن لم يدخل بقي على اعتقاده مع شروط للتعايش والمشاركة في الحياة والخيرات.

إن التعددية مفهوم حديث ظهر في أوربا نتيجة عمل فلاسفة متنورين مثل (لوك) الذي كتب عن التسامح في وقت

---

(1) الذهبي: تاريخ الإسلام/ 331، حوادث عام 171هـ ـ 180هـ، تحقيق: الدكتور عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان.

كانت فيه الحروب الدينية والمذهبية، خاصة بين الكاثوليك والبروتستانت تعصف بأوروبا وتخلّف وراءها مجازر وكوارث. وقد دفعت هذه الحروب كثيراً من الفلاسفة للخروج من هذا المأزق فراحوا يدعون إلى التسامح والاعتراف بالتعددية التي تطورت فيما بعد إلى الاعتراف بالتعددية السياسية والدينية والثقافية من خلال الاعتراف بحق الآخر المختلف.

وكانت التعددية قد ظهرت في الدعوة الإسلامية من خل المبدأ ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[1]. والاعتراف بأهل الكتاب والاختلاف في الرأي ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[2]. حيث أصبحت أسساً طبقها الإمام علي بن أبي طالب (عليهما السلام) مع الجميع، حيث اعترف عليه السلام حتى للمعارضة المسلحة التي استخدمت السيف ضده بحق الحياة والرزق كما فعل مع الخوارج الذين ثاروا عليه. بل أنه لم يكفرهم ولم يخرجهم عن الإيمان بقوله (بأن القوم طلبوا الحق فأخطأوه)[3]، في اعتراف لم يتكرر مع الأسف في التاريخ الإسلامي التطبيقي في الدولتين (الأموية والعباسية) اللتين تنكرتا لمفاهيم وتطبيقات الفكر الإسلامي التسامحي الذي مثّله الإمام علي عليه السلام وأتباعه، فقادت حملات تصفية جسدية ضد معتنقيه ورموزه الدينية.

---

(1) سورة الكافرون : الآية 6.

(2) سورة النحل : الآية 125.

(3) محمد بيومي مهران: الإمامة وأهل البيت/ 395، مركز الغدير للدراسات الإسلامية.

لو كان الإسلام ضد التعددية لما دعا إلى الاعتراف بالتعايش مع المسيحية واليهودية واحترام طقوسهما وعقائدهما. وحين توفي الرسول الأعظم ﷺ كان في الجزيرة العربية يهود ومسيحيون يعيشون في مجتمع عربي مسلم في كل الجزيرة العربية. وهذا يعني أن التعددية على المستوى الديني أمر مشروع رغم أن التطورات السياسية والإجراءات الفردية لهذا الخليفة أو ذاك اقتضت ترحيل غير المسلمين من الجزيرة كما فعل الخليفة عمر بن الخطاب بترحيل اليهود عنها[1]، أو بعدم السماح للعجم بدخول المدينة[2].

لم يكن الإسلام أول دين سماوي، وإنما كان آخر دين أنزله الله سبحانه، وفيه توجيه بالتزام واحترام الرسالات السماوية السابقة واعتبارها من عند الله، وبالتالي، فإن الحكمة الإلهية اقتضت هذه التعددية وأقرتها على المسلمين وجعلت احترامها مسؤولية فردية للمؤمن ومسؤولية رسمية للحاكم.

إن التعددية لا تتوقف على الاعتراف برسالة سماوية غير الإسلام، أو بقيم وتقاليد لجماعة دينية غير مسلمة فحسب، بل تتعدى ذلك إلى الإجتهاد والرأي الفقهي، والتنوع المذهبي، والمنطلق التشريعي المحدود القائم على استخلاص النص المقدس، والتمايز الفكري بشأن كثير من الأمور مثل الدولة

---

(1) لاحظ لذلك مفصلاً الشيخ نجاح الطائي: يهود بثوب الإسلام/ 163، الطبعة الأولى 2001م، دار الهدى لإحياء التراث، بيروت.

(2) المسعودي: مروج الذهب/ 3، 329.

والفرد والثقافة والعادات والقيم الاجتماعية للمجتمعات.

شهدت البدايات الأولى للفكر الإسلامي تعددية في الأفكار والآراء والتأويلات والإجتهادات مثل مسائل الجبر والقدر والتشبيه والتجسيم وغيرها من مسائل ساهمت في إغناء التعددية الفكرية في الإسلام التي انطلق معظمها من تأويلات وإجراءات كرسها الإمام علي عليه السلام في حياته وحكمه.

فمن الأمثلة التاريخية نجد أن الحسن البصري، وهو من التابعين، في رسالته الجوابية إلى عبد الملك بن مروان التي سأله عن رأيه في القدر، أنه كان يعارض الجبر وينحاز إلى الحرية والاختيار.

وانطلق بعض فقهاء العامة من جملة من الأمور كالتمييز بين الولاية العامة التي تشمل عموم المسلمين والولاية الخاصة التي تتوقف على النخبة الروحية. وكانت الآراء متعددة بشأن الإمامة والخلافة وطريقة الحكم والشورى والحق والعلاقة بين الحاكم والمحكوم والإجراءات المالية والإرث وغيرها من أمور وقضايا شكلت وما تزال تشكل تنوعاً وتعدداً في الإجتهادات والتأويلات التي يفترض أنها تقود إلى التسامح والتكافل لا العداوة والبغضاء.

غير أن التناقض بين النص القرآني، أي التوجيه الإلهي، وبين التطبيق السياسي والاجتماعي له طبعَ تاريخ الإسلام السياسي بطابع القهر والتمييز لأغراض سياسية منافية للدين. فعهد البعثة على سبيل المثال قدم إلى الصفوف الأولى درجات

الإيمان وليس درجات القرابة أو اللون أو القبيلة أو المال، فكان أبو ذر وبلال وصهيب وعمار مؤمنين كاملي الدرجة من المواطنة المتساوية مع سادة القبائل أو الأغنياء أو الأقارب بحيث أن الرسول ﷺ كان يقدم هؤلاء الصحابة الفقراء والمختلفي اللون وبعيدي النسب عن القبائل الكبرى على رؤوساء قبائل وأعمام وأبناء أعمام وأغنياء لكن ما تلى ذلك شهد تمييزاً على أساس القرابة أو النسب أو الغنى أو المصالح الشخصية والعائلية وأصبح احتقار التنوع مدعاة للاضطرابات والاحتجاجات الاولى التي اضهرت التناقض بين النص والتطبيق.

غير أن كل هذه الآراء والأفكار التي تكرس التعددية في الإسلام والتي تنطلق من وحدة الموقف الإيماني بالله ورسوله والقرآن الكريم والسنة النبوية كانت تواجه بمواقف سلفية تقوم على التحريم وتتفق مع السلطة السياسية لوقف استمرار التعددية. لأن التعددية تعني المشاركة في السلطة والثروة والقرار والإمتيازات العامة في الدولة. ولأن التعددية تعني المساواة في الحقوق وليس في الواجبات فحسب. فالتعددية هي المشاركة في الحريات العامة والحقوق العامة في أطار حقوقي يعترف بها ويكرسها كحقيقة يومية.

المسار التاريخي للتعدّدية في الإسلام

من الواضح أن التعددية لا تعني عدم تواجد النوع المختلف فكرياً أو دينياً أو سياسياً في مراحل مختلفة من التاريخ. ولكننا نعني بالتعددية مبادئ الاعتراف بها باعتبارها حقاً موجوداً لا اعتراض عليه ولا إجراء ضده أو إنكاراً له.

وعلى العكس من الاعتراف بالتعددية، كانت الحروب تشن للقضاء على التعددية سواء كانت سياسية أو قومية أو دينية. وربما شهدت فترات قليلة جداً من التاريخ البشري قبل القرن العشرين، اعترافاً بتعددية من نوع ما، كما حدث في أثينا من اعتراف بحقوق المواطنة على الرغم من أن هذه الحقوق لم تشمل العبيد في أثينا. وكذلك في روما في بعض الفترات ولكن مع استثناءات أيضاً. وفي الإسلام في بدء الدعوة وعصر الخلفاء قبل أن يتحول المسار التاريخي للاعتراف بالتعددية القومية، وتصبح النعرة القومية والقبلية منطلقاً لإلغاء حقوق المسلمين على أساس المذهب أو العرق أو اللون أو الوضع الاجتماعي أو الولاء السياسي أو الإنحدار القبلي المتعصب.

إن التعددية مفهوم حديث ـ كما قلنا ـ ولكن، هذا لا يعني أن جذوره ومعناه العام لم يوجد في الفكر الإسلامي. ورغم أن مفهوم التسامح الذي أطلقه (لوك) من خلال الحروب الدينية التي شهدتها أوروبا وانكلترا تطور إلى مفهوم التعددية الذي اعتنقته الليبرالية وأصبح مبدأً دستورياً في الأنظمة

الديمقراطية وهو يشير إلى التعددية السياسية أولاً. إلا أن المفهوم الديني لم يكن بعيداً عن معنى التعددية الذي أبرزه المعتزلة من خلال علم الكلام، وإخوان الصفا من خلال تأكيدهم على وحدة الحق في الأديان، وهي فكرة مستمدة من القرآن الكريم الذي أكد على الحق في اليهودية والمسيحية باعتبارهما من الله تعالى ووجه المسلمين للإيمان بنبوة موسى وعيسى وبقية الانبياء عليهم السلام الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم.

صحيح أن الفكر الإسلامي لم يعمل على تطوير مفهوم التعددية ويجعله واقعاً معاشاً وقانوناً نافذاً، كما لم يعمل على تطوير مفهوم الدولة ومفهوم الحكم إلا من خلال استثناءات وردت في إشارات أو في كتب خاصة مثل (الأحكام السلطانية للماوردي) أو (سراج الملوك للطرطوشي) أو على المستوى الإقتصادي والمال يمثل (كتب الخراج لأبي يوسف وابن آدم) والأموال (لابن زنجويه) وأغلبها جاء إيراداً للأحاديث النبوية وبعض الإجراءات، إلا أن مفهوم التعددية لم يلغ من الإهتمام الديني بشكل أو بآخر مثل بحث موضوع الجزية وموقف الإسلام من الأديان الأخرى وأتباعها في الدولة الإسلامية باعتبارهم رعايا في هذه الدولة. ولكن من الصحيح القول أيضاً أن مفهوم التعددية لم يحترم دينياً من قبل الدولة في كثير من الأحيان وخاصة في مجال التعددية القومية أو التعددية الاجتماعية إذ قامت سياسة الدولتين (الأموية والعباسية) على تصعيد النعرات القبلية والطبقية وإشاعة مفاهيم مثل غير العربي والموالي والعبد والفارسي والتركي والمملوك وغيرها، مما يتعارض مع احترام

الإسلام للنفس البشرية، ومما يتعارض مع توجيه الآية الكريمة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[1].

وعلى العكس من إشاعة مفهوم التعددية واحترامه، شاعت الترويجات ضد التعددية باعتماد وجهات نظر رسمية ومذهبية ضد التعددية، حتى صارت العصبية القبلية والعرقية سياسة للتمييز ومصادرة الحريات والحقوق وإقصاء للآخرين من المسلمين من المشاركة في المجتمع والدولة، الأمر الذي قاد إلى ظهور مفهوم الشعوبية الذي أثر على الإستقرار الاجتماعي للمسلمين وجعل الكراهية القومية جزء من فكر الحكم وعقيدته.

علينا، أن نفرق بين النص الإسلامي الذي يرد في القرآن الكريم أو في الحديث النبوي وبين تفسير هو تحريف هو قطعه. فالنص الإسلامي لا ينكر التعددية ولا يرفضها، ولكن سياسات الحكم باسم الإسلام قامت بتعريض مفهوم التعددية إلى النفي والرفض، بل إلى محاربة التعددية وقتل الآخر ببواعث سياسية ولكن برداء ديني.

وعلى المستوى الفكري جرى رفض التعددية، خاصة في مجال الفكر الفلسفي العقلاني الذي حاربه السلاجقة من خلال الوزير نظام الملك الذي دفع الغزالي لمهاجمة الفلسفة وتحريمها واعتبارها متعارضة مع الدين كما جاء في كتابه (تهافت الفلاسفة).

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

ومع أن التعددية غابت سياسياً ودينياً تحت القهر الذي مارسته السلطة الحاكمة، إلا أنه كان يظهر في فكر بعض الكتاب والفلاسفة ومؤرخي الأديان، مرة بشكل اعتراف بحق التعددية، ومرة أخرى بشكل تعريف بما هو موجود وقائم. فعلى سبيل المثال، يعرف التهانوي الأمة (بأنها الجماعة من أي جنس، ولهذا قالوا: الأمة ما جمعه مجامع من دين أو زمان أو مكان أو غير ذلك. وتطلق تارة على كل من بعث إليهم نبي)[1].

فهذا اعتراف بالتعددية القومية والدينية من جهة وتعريف بما كان قائماً من أمم في زمان أو مكان.

في حين يميز الفارابي[2] بين الأمم على أساس معيارين هما: الخلق الطبيعية والشيم الطبيعية وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان، أعني اللغة التي تكون بها العبارة. وهذا الاعتراف بالتمايزات الطبيعية بين الأمم لا يقتضي، من وجهة نظر كثير من الحكام، حقوقاً مختلفة أو مشتركة وإنما يعني إلغاء للتمايزات تحت سطوة الحكم كما أكدت التجارب التاريخية للحكم.

ويفسر ابن مسكويه[3] معنى التفاوت بين الناس بشكل من أشكال نظريات علم الاجتماع القائم على التمدن فيقول: (فأما قولهم: لا يزال الناس بخير ما تفاوتوا، فإن تساوو هلكوا فإنهم

(1) التهانوي: الكشاف/ 1، 131.
(2) الفارابي: السياسة المدنية/ 70ـ 71.
(3) ابن مسكويه: الهوامل والشوامل/ 87 ـ 88.

لم يذهبوا فيه إلى التفاوت في العدل الذي يساوي بينهم في التعايش وإنما ذهبوا فيه إلى الأمور التي يتم بها التمدن والاجتماع).

وهذا يتفق مع تعدد الإختصاصات الذي تقوم عليها الدول والمجتمعات الحديثة وتكامل الإقتصاد القومي في الدول القائم على تعدد مصادر الدخل القومي من جهة، وعلى تعدد ميادين وقطاعات الإقتصاد الصناعي من جهة أخرى. وهو الأمر الذي يمكن أن يكون نزعة فطرية لدى الإنسان منذ أن اكتشف هذا الإنسان ضرورة العيش المشترك في مجتمعات تتكامل من خلال الفطرة التي فطر عليها الإنسان وهي ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1]، والتي أصبحت دافع التوجه لله تعالى ولدينه القويم الذي يستجيب لفطرة البشر وحقوقهم الفطرية التي وضعها الله لهم ليتمتعوا في الحياة على أسس عادلة أقرتها الشريعة الإسلامية باعتبارها تكريماً من الله للبشر حين خلق الله آدم عليه السلام.

إن التعددية قد تختلف في الدين عنها في السياسة رغم جوهر الوحدة الحقوقية لها.

إن التعددية في الأنظمة الديمقراطية تنطلق من موقف موحد تجاه الدستور وسيادة القانون والحقوق السياسية والمدنية. وبالتالي، فإن الاختلاف في التفسير والتأويل والبرامج لا يعد

---

(1) سورة الروم: الآية 30.

خروجاً على النظام الديمقراطي طالما بقي في أطاره الشرعي الدستوري والسلمي. وكذلك الإسلام، فإنه اشترط للتعددية الإيمان بالله ورسوله وكتابه. غير أن السلفية كانت بالمرصاد لهذه التعددية خاصة في الفكر المتزمت الذي رفض الرأي والاجتهاد والعقل واعتمد على النقل. وليس غريباً أن يقاوم هؤلاء السلفيون الفلسفة والاجتهاد والأفكار العقلية والتعددية.

من هذا العرض العام (التعددية بمفهومه العام) ننتقل إلى (التعددية بمفهومها التخصصي).

التعددية بمفهومها التخصصي

يُعد البحث عن التعددية الدينية أحد أهم المباحث في فلسفة الدين، والذي بإمكانه أن يلعب دوراً وظيفياً كقاعدة كلية في مجال العلاقات والاحتكاكات الثقافية والسياسية والاجتماعية بين كافة المجتمعات.

وفي الوقت الراهن نرى أن البحث عن ظاهرة التعددية الدينية في مجال الحوار الثقافي، والحضاري يرتكز على جانبين من جوانبها المختلفة، وهما الجانب السياسي والجانب الاخلاقي، أكثر من جوانبها الأخرى، ونرى أن غالبية المجتمعات تؤكد على التعايش السلمي بين أبناء مختلف الأديان انطلاقاً من الإلتزام الأخلاقي تجاه الحقوق السياسية والحقوق الدينية للآخر.

أما فيما يخص الثقافة الإسلامية فبإمكاننا أن نشير إلى الكثير من النصوص والوثائق التاريخية التي تكشف عن هذا التعايش في تاريخنا الحضاري.

إن ظاهرة التعددية الدينية هي واحدة من أكبر الإثارات أو التساؤلات المطروحة أمام الفكر الديني اليوم، بسبب التطورات السياسية والحقوقية التي تقننت بقوانين ودساتير ولوائح دولية، وأصبحت سمة قانونية لأنظمة الحكم السياسية المعاصرة. كما أن وجود المجتمعات التي تتعايش في أوساطها قيم، وتعاليم دينية مختلفة ومتباينة وما عليه هذه المعايشة في ضرورة توسيع

العلاقات الاجتماعية، وما أحدثته وتُحدثه ثورة الاتصالات في الألفية الثالثة، كل ذلك أو بعضه ربما يكون سبباً لأن تمنح هذه المفردة الحيوية أهميتها المطلوبة.

السؤال الرئيسي هو: ما هو السبيل إلى فهم أفضل وتقدير أرجح لظاهرة التعدد الديني هذه؟

وللإجابة على هذا السؤال يكون بحثنا وفق المنهج الآتي:

إن البحث عن التعددية بالمفهوم الخاص يتوقف على بيان موضوعة تقوم حول تفسير حقيقة الأحكام الشرعية. إننا نعتقد ـ نحن الشيعة الإمامية ـ بأن الله ـ تبارك وتعالى، حيث كان عالماً وحكيماً، فلا تكون الأحكام الصادرة عنه جزافية لأن الجزافية تتنافى مع حكمة الله تبارك وتعالى. وقد يكون التجرد من الجزافية منحىً مشتركاً بين القانونين الإسلامي والوضعي، لأن الهدف هو عقلانية الإجراءات وعقلانية الوجود. فإن القوانين الصادرة من المجالس التقنينية ـ أيضاً ـ تشريعات معقلنة، مؤسسة على المصالح الفردية والاجتماعية مع أن الإنسان لا يمتلك الرؤية الكافية، ولا يتمكن من الوصول إلى ما وراء الأحداث والحقائق بصورة دقيقة ليشرّع ويقنّن على أساس المِلاكات الواقعية من منطلق المصالح الخصوصية، ولكن مع ذلك ـ وبحسب دراستنا للقانون الإنساني من بداية ظهور القوانين في المجتمعات الإنسانية ـ فإن الحركة التقنينية كانت حركة عقلية يختلف فيها التعقلن من إنسان إلى إنسان آخر، ومن مجتمع إلى مجتمع آ خر. فكل ما كثر الإشتراك في

الجانب التخصصي في المجالس التقنينية كانت التشريعات الصادرة عنه أكثر قبولاً وتطابقاً مع الواقع الفردي والاجتماعي. فالحكمة عنصر مشترك بين الشريعة الإسلامية وبين التقنينات الإنسانية. وليس من المعقول أن يحكم بعقلنة التشريعات الصادرة من القوانين الإنسانية، بينما يعطّل العقل بالنسبة للأحكام الصادرة من الشارع المقدس، فمن هنا كانت الأحكام الصادرة من الشارع المقدس بملاكات معيّنة. فالشارع المقدّس بما أنه يمتلك الرؤية الكافية للحدث، يتمكّن من احتوائه بصورة عامة تامة، لأن كل الغيب حاضر لديه، وعالم بكلّ الزمان: الماضي، والحاضر، والموجودات ـ عنده ـ في رؤية واحدة. فيكون علمه بالمصالح والمفاسد علماً متكاملاً لا يغيب عنه شيء في السماوات ولا في الأرض.

إذن، فالحركة التشريعية في الشريعة الإسلامية ـ بحسب ما نميل إليه ـ حركة معقلنة، ومبنية على أسس ثابتة من المصالح والمفاسد، ومن هنا اعتقدنا بعدم تعدّد الأحكام الواقعية، وأن الثابت في لوح الواقع شيء واحد، وحكم واحد، وشريعة الله سبحانه واحدة من آدم عليه السلام إلى نبيّنا محمد ﷺ. نعم يمكن القول بأن التغيير، إذا ما حصل، فإنه يحصل في الأحكام المؤقتة فقط.

إذن، إذا كان الثابت في عالم الواقع شيئاً واحداً، فهنا لابد من البحث عن التعددية:

تارةً: على مستوى عصر حضور المعصوم[1] عليه السلام.
وأخرى: على مستوى غياب الإمام المعصوم عليه السلام.

(1) الإمام المعصوم عند الشيعة الإثني عشرية هو أحد (الأئمة الإثني عشر) من نسل الإمام الأول علي بن ابي طالب عليه السلام وفاطمة الزهراء عليها السلام بنت محمد صلى الله عليه وآله الذين توارثوا العلم والحكمة عن النبي محمد وعلي بن أبي طالب (ع)، وهم حسب اعتقاد الشيعة الإمامية أئمة معصومين وعصمتهم عصمة الأنبياء وكلامهم تشريعي يعتبر بمثابة الحديث النبوي. لقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: (حديثي حديث أبي، وحديث أبي حديث جدّي، وحديث جدّي حديث عليّ ابن أبي طالب أمير المؤمنين عليه السلام، وحديث أمير المؤمنين عليه السلام حديث رسول الله صلى الله عليه وآله، وحديث رسول الله صلى الله عليه وآله حديث الله عزّ وجلّ)،
وتذكر المصادر الشيعية أن مصدر التلقي عند الأئمة عليهم السلام من مصدر الهي وليس بوحي الشريعة لأنه مختص فقط بالانبياء وإنما هو علم لدني، والقرآن يذكر أن الله عز وجل قد أوحى إلى مريم عليها السلام وأم موسى عليها السلام و الخضرعليه السلام. ومصدر نقلي وهي كتب ومدونات يتناقلها الامام عليه السلام إلى من ينص عليه.
والأئمة هم: الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام مدة إمامته 30 سنة (632 ـ 661)، والإمام الحسن بن علي المجتبى عليه السلام مدة إمامته 10 سنوات (661 ـ 669)، والإمام الحسين بن علي الشهيد عليه السلام مدة إمامته 11 سنة (669 ـ 680)، والإمام علي بن الحسين السجاد عليه السلام مدة إمامته 35 سنة (680 ـ 713)، والإمام محمد بن علي الباقر عليه السلام مدة إمامته 19 سنة (713 ـ 743)، والإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام مدة إمامته 34 سنة (743 ـ 765)، والإمام موسى بن جعفر الكاظم عليه السلام مدة إمامته 35 سنة (765 ـ 799)، والإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام مدة إمامته 20 سنة (799 ـ 818)، والإمام محمد بن علي الجواد عليه السلام مدة إمامته 17 سنة (818 ـ 835)، والإمام علي بن محمد الهادي عليه السلام مدة إمامته 33 عاماً (835 ـ 868)، والإمام الحسن بن علي العسكري عليه السلام مدة إمامته 6 سنوات (868 ـ 874)، والإمام محمد بن الحسن المهدي (عجّل الله تعالى فرجه الشريف) مدة إمامته ممتدة لأن الشيعة الاثني عشرية يعتقدون أنه حي ومرتقب الظهور (874 ـ . . .). وقد ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال لعلي بن أبي طالب عليه السلام: (الأئمة من بعدي إثنا عشر، أولهم أنت يا علي، وآخرهم القائم الذي يفتح الله تبارك والله ذكره على يديه مشارق الأرض ومغاربها).

أما على المستوى الأول، ففي عصر الحضور - حضور المعصوم - وبعدما ثبت أن الأحكام الشرعية ثابتة لا تقتضي التغيير لأنها نابعة من ملاكات عامّة، وأن (حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة)[1] فلا يمكن افتراض التعددية على الإطلاق؛ لأن النبي ﷺ أو الإمام المعصوم عليه السلام يستقيان الأحكام من عالم الغيب، فلا تعددية في عصر النبي ﷺ ولا في عصور الأئمة عليهم السلام إذ أن المنبع والمستقى والواقع واحد، لا يقتضي التغيير، لأن التغيير يستوجب الجهل والله تبارك وتعالى عالمٌ على الإطلاق.

أما المجالس التقنينية الإنسانية، فإنها عندما تقوم بتغيير حكم إلى حكم آخر، أو قانون إلى قانون آخر، فإن تلك التغييرات الحاصلة بتلك القوانين الوضعية ناشئة من اكتشاف أمور جسيمة، لم يتمكن المشرّع من الإلتفات إليها في وضعه الأول للقانون. فلو كان ملتفتاً إلى كل المصالح والمفاسد في المؤثرات والتقنين، لما تغيّر القانون على الإطلاق.

أما على المستوى الثاني، وهو عصر الغيبة، العصر الذي نعيش فيه، فيكون المصدر الشرعي الذي يرجع إليه في تحديد الحكم الشرعي هو الإنسان الذي يمتلك الآليات اللازمة لقراءة الحكم الشرعي الذي اصطلح عليها لفقهاء - في بحث الاجتهاد - بـ (مقدِّمات الاجتهاد) وهذه المقدّمات عبارة عن:

---

(1) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي :أصول الكافي/ 1، 58، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران.

1: القطع، وهو (الإنكشاف التام والرؤية الواضحة لمتعلقه، والتي لا يشوبها أدنى شك مهما تضاءل وهو تعبير آخر عن الجزم والعلم واليقين)[1].

2: الأمارة، (وهي الأدلة الظنية النوعية والتي لها نحو كشف عن الواقع إلّا أن هذا الكشف ليس تاماً)[2].

3: الأصل، (وهو المرجع والمآل في مقام التعرّف على الحكم الشرعي ويعم مطلق الوسائل العقلائية والشرعية)[3].

وثبت عندنا ـ بحسب الإستقراء ـ أن ليس كل قطعي وصل إلى الواقع فضلاً عن الأمارة التي كانت نسبة الخطأ فيها أكثر من الصواب فضلاً عن الأصل الذي تكون نسبة عدم إصابته للواقع مساوية لنسبة الإصابة.

فالشريعة في عصر الغيبة الكبرى لا تتمكّن من تكليف الإنسان بالوصول إلى الواقع، لأن الآليات التي يمتلكها في عصر الغيبة آليات تخطئ أحياناً، وتصيب حيناً آخر، فتكليفه بمعرفة الواقع على ما هو عليه تكليف بما لا يطاق وبما هو خارج عن القدرة الإنسانية للمكلّف. فمن هنا غاية ما تتوقع الشريعة من الإنسان أن يوفّق بين العمل وبين الحجة الشرعية القائمة عنده، أو العقلية القائمة عنده من قطع أو أمارة أو

(1) محمد صنكور علي: المعجم الأصولي/ 2، 386 ـ 387.
(2) المصدر المتقدم: 1، 312.
(3) المصدر السابق: 1، 258.

أصل. وهذه الحجة الشرعية قد تصيب الواقع، فيتحوّل الحكم الواقعي إلى حكم فعلي. وقد لا تصيب الواقع فيكون الإنسان مسؤولاً عن تطبيق العمل عمّا توصّل إليه من الحجة سواء كانت الحجة متطابقة، أو لم تكن متطابقة. فكل من امتلك الحجة الشرعية يكون تكليفه منحصراً بالحجة الشرعية القائمة عليه، فلا يجوز أن يتّبع حجة شرعية أخرى قائمة عند غيره.

وبناءً عليه، فإذا تعدّدت الحجج في عصر الغيبة الكبرى، تعدّدت الأحكام الشرعية. فمن هنا كانت الرؤية الشيعية والتكليف الشرعي ـ في عصر الغيبة الكبرى ـ رؤية مبنيّة على أسس عقلية متفاعلة، فلا مانع من وجود حجج متعدّدة، وأفكار ورؤى متعددة. فتتعدد القراءات والأفكار في عصر الغيبة الكبرى شرط أن يكون القائل بالرأي ممتلكاً للقابليات والآليات التي يتوصل من طريقها إلى استكشاف وتحديد الحجة الشرعية والتكليف الشرعي. فَمِن هنا، كانت مناقشات بعض الباحثين حول بعض الآراء التي عُرضت في الساحة الإسلامية ليست مناقشة في التعددية، وإنما هي مناقشة في عدم امتلاك القابليات، والآليات في استنباط الحكم الشرعي، وتحديد الحجة الشرعية.

إذن، فالتعددية ضرورة مبنيّة على الأسس العقلية والشرعية للفكر الشيعي، وهي من اللوازم والركائز المترتبة على الإعتقاد بعدم انحصار الشرعية في شخص واحد في عصر الغيبة الكبرى. وليس لأحد أن يفرض رأيه على الآخرين في ما إذا كان للآخر حجة شرعية بينه وبين الله تلزمه بفعل يتضاد مع الفعل الذي

توصّل إليه الشخص الآخر بحسب اجتهاده، وبحسب الآليات التي توصّل إليها في إثبات حجّته الشرعية.

نحن مع التعددية المعقلنة ـ أي: المبنية على أسس عقلية وشرعية خاصة ـ لا التعددية المطلقة. لذلك فإن البحث في التعددية يكون من منطلقين أساسيين:

الأول: من منطلق داخل الفضاء الإسلامي.

الثاني: من منطلق خارج الفضاء الإسلامي.

فإذا نظرنا إلى الشريعة الإسلامية من داخل الفضاء الإسلامي، فالأدلة العقلية والنقلية ترفض التعددية. أما إذا نظرنا إليها من خارج الفضاء الإسلامي وجدنا أن للشريعة حدوداً ومعالم فإن الداخل ضمن هذا الفضاء يكون محكوماً بالأحكام الثابتة في الشريعة الإسلامية. ولكن نجد ـ أيضاً ـ أن هناك فضاءات أخرى تحكم المجتمع البشري نستطيع أن نجعلهاعلى نوعين:

الأول: فضاءات دينية.

الثاني: فضاءات غير دينية.

وكلامنا ـ هنا ـ عن الفضاءات الدينية خاصة التي تتقاسم مع الشريعة الإسلامية الفضاءات الدينية الموجودة. وهذه الفضاءات الدينية تتمثل بالأديان السماوية: المسيحية، اليهودية، وبعض الأديان الأخرى كالصابئة والمجوسية.

إذن: ما هو موقف الشريعة من هذه الأديان؟ وهل الشريعة الإسلامية رافضة للمعايشة السلمية أم هي قابلة للمعايشة السلمية

مع الآخرين، فتوافق على نوع من التعددية في داخل الفضاء الإسلامي وتحترم الرأي الآخر في ضمن التعددية؟

تتوقف الإجابة عن هذا السؤال على التعرّض إلى أمور:

الأمر الأول:

إن الباحث ـ لأجل وضع الحدود الحقيقية للشريعة ـ يجب عليه أن يحدّد المخاطب بهذه الشريعة، فإن بعض الشرائع كانت خاصة لأمم معيّنة. ومن هذا المنطلق تصوّر بعض الباحثين أن الشريعة اليهودية ليست شريعة عالمية وإنما هي شريعة لأقوام خاصة، وهي الأعراق التي تنتهي إلى سيدنا يعقوب عليه السلام وهم بنو إسرائيل. وبعض الآيات الشريفة تدل على أن بعض الأنبياء أرسلوا إلى أمم معينة أو مدن معينة كنوح ولوط وشعيب عليهم السلام وعلى هذا نستطيع أن نقسم الشرائع السماوية إلى قسمين:

1: شرائع عامة، ويكون المخاطب بها مطلق الإنسان من دون تقييده بزمان أو مكان معيّنين ومن دون تقييد بعرف خاص.

2: شرائع خاصّة.

فهل الشريعة الإسلامية شريعة عامّة، أو شريعة خاصة؟

الذي نستفيده من القرآن الكريم كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةً لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[2]، أن المخاطب هو مطلق الإنسان. ونستفيد

---

(1) سورة سبأ: الآية 28.

(2) سورة الأنبياء: الآية 107.

بذلك ـ أيضاً ـ من استقرائنا للسنّة النبوية الشريفة، فرسول الله ﷺ خاطب الأمم جميعاً (الناس) وراسل حكامهم، ودعاهم إلى الإسلام، فمخاطبته الأمة الأفريقية يتجسد في خطابه ﷺ لملك الحبشة، وكذا مخاطبته للأمة الفارسية يتجسد في مخاطبته ﷺ لملك الفرس كسرى، وأيضاً مخاطبته ﷺ للقيصر الروماني إنما هو خطاب للأمة الأوربية. وإنما اقتصر خطابه لهذه القارات الثلاث، لأن القارتين الأمريكية والإسترالية لم تكونا مستكشفتين آنذاك. هذا من حيث المخاطب.

أما من حيث الفضاء، فلا تتحدّد الشريعة بفضاءات زمنية معيّنة. بل تتجاوز كل الحدود الزمنية، فاستمرار الأحكام الشرعية من زمن النبي ﷺ إلى نهاية التاريخ (يوم القيامة) من الضرورات الثابتة في الدين الإسلامي.

فإذا ثبت أن الشريعة الإسلامية، شريعة عالمية، وكان المخاطب فيها الإنسان بكل زمان ومكان، وهي خاتمة الشرائع السماوية، فلابد من القول بعموميتها.

يقول السيد محمد حسين الطباطبائي: (القرآن كتاب دائم وذلك لأن كلاماً ما لو صحّ وتمّ بصورة مطلقة لا يحدُّ بوقتٍ من الأوقات، أو زمان من الأزمنة، والقرآن ينصُّ على تمامية كلامه وكماله، يقول تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَقَوۡلٞ فَصۡلٞ وَمَا هُوَ بِٱلۡهَزۡلِ﴾[1]، وهكذا تكون المعارف الحقّة حقيقة خالصة، وواقعاً محضاً،

(1) سورة الطارق: الآيتان 13 و 14.

والأصول الأخلاقية والقوانين العملية التي بيّنها القرآن هي نتيجة تلك الحقائق الثابتة، ولا يتطرّق إليها البطلان، ولا تُنسخ بمضي الأعوام والقرون، يقول تعالى: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾[1]، ويقول تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِٱلذِّكْرِ لَمَّا جَآءَهُمْ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[2].

وقد ذكرنا (الإسلام) بالخاتمية لأن العناصر التي استوجبت حدوث التغيير في المذاهب، والأديان الأخرى معدومة في الشريعة الإسلامية لافتراض وجود إمام في كل عصر يمثّل الرسول ﷺ في المجتمع الإسلامي. وهو الذي يشكل القيادة السياسية وتجتمع فيه الكفاءات اللازمة، ولولا نظام الإمامة، لَما تمكّنا من إثبات استمرارية الشريعة بسهولة، لأن الجمع بين المتناهي وغير المتناهي مستحيل، فالنصوص الشرعية متناهية، والحاجات الإنسانية غير متناهية إلى نهاية التاريخ (يوم القيامة) فكيف نتمكّن من الاستجابة لكل الحاجات الأساسية، وحل المشاكل المتغيّرة المترتبة والموجودة في التاريخ الإنساني؟)[3].

إذن، انطلاقاً من العقل والنقل والتاريخ نرى أن المخاطب في الشريعة الإسلامية هو عموم البشرية، فاليهودي والمسيحي

---

(1) سورة يونس: الآية 32.

(2) سورة فصلت: الآيتان 41 و 42.

(3) السيد محمد حسين الطباطبائي: القرآن في الإسلام/ 22.

والبوذي والصابئي والكنفوشي والشنتوي والمجوسي وغيرهم من أتباع الأديان الموجودة على سطح الكرة الأرضية كلهم مخاطبون بالشريعة الإسلامية.

الأمر الثاني:

إننا نعتقد أن غير المسلم مكلّف بالفروع[1]- فروع الدين - كتكليفه بالأصول[2] - أصول الدين -، فإذا لم يكن الخطاب عاماً، فلايمكن القول بتكليف غير المسلم بالفروع، وهذا دليل على أن ليس للدين الإسلامي فضاء خاص، بل فضاؤه عام، يشمل البشرية كافة من زمن بعثة النبي محمد ﷺ إلى نهاية التاريخ.

الأمر الثالث:

إن منظومة الشريعة الإسلامية تتركب من أصول وفروع. والفروع مبتناة على الأصول، ولا يمكن مطالبة المكلّف العمل بالأحكام الشرعية إلّا إذا آمن بالأصول. أي: إذا تمكّن من بناء

(1) فروع الدين: وهي عند الشيعة الإمامية الصلاة، والصيام، والحج، والزكاة، والخمس، والجهاد، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والموالاة لأهل البيت ﷺ، والتبري من أعداء أهل البيت ﷺ. وفي هذه يجوز للمكلف أن يقلّد فيها. وتُسمى بالأحكام الدينية التي شُرِّعت لتوجيه سلوك الإنسان العملي و العبادي و تنظيم حياته الفردية و الاجتماعية وإرشاده إلى ما فيه خيره و صلاحه بفروع الدين.

(2) اصول الدين: وهي عند الشيعة الإمامية لا يجوز فيها التقليد، بل على كل مكلّف أن يعرفها بأدلّته وهي خمسة بإجماع علماء الشيعة، (التوحيد، والنبوة، والعدل، والإمامة، والمعاد) اعتقادا وإيمانا.

نظرية في التوحيد والنبوّة والعدل والإمامة والمعاد. فالذي لا يعتقد بوجود الله سبحانه ولا يؤمن بوحدانيته تعالى لا تكون عباداته من: صوم وصلاة وحج مقبولة. فإن مشروعية الصلاة ـ مثلاً ـ متوقّفة على الإعتقاد بالله تبارك وتعالى. فإذا لم يعتقد به، فكيف يتقرب إليه. وإذا لم يعتقد أن هذا التكليف صادر منه تعالى فكيف يتقّرب به؟. وذلك أن روح العبادة، هو قصد الإمتثال والطاعة.

وبناءً على ما تقدم، كانت أحكام الشريعة على نوعين:

1: الأصول.

2: الفروع.

أما الأصول، فهي أحكام عقلانية. ونحن ـ الشيعة الإمامية ـ عقلانيون، وكلّ الشرائع السماوية ذات أصول عقلانية فمِن هنا لا تجد فرقاً بينها. فالجميع يقول: إن الله واحد، وإنه عادل، وإنه حكيم، وإنه لابد من أن يبعث أنبياء، وإن النبي لابد من أن ينصب إماماً بعده، وكذلك كل الشرائع تؤمن بالمعاد.

إذن بين الشرائع ـ جميعاً ـ قاسم مشترك، يتمثّل بالأصول الخمسة، غاية الأمر أن لكل زمان أصولاً خاصة، تتطلبها الظروف، والأحوال التي بُعِث فيها هذا النبي، أو ذاك، ولا بد لكل نبي من براهين يثبت بها صدق دعواه وتتناسب مع طبيعة الظروف والأحوال، التي بُعث فيها، وهو ما يسمّى بـ (المعاجز) التي يأتي بها النبي ليثبت ارتباطه بالله تعالى وليثبت

بها امتلاكه لقدرات خاصة، تميّزه عن غيره من بني البشر. فنجد أن لسيدنا موسى عليه السلام معجزة تحققت بالعصا. قال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾[1] وقال تعالى: ﴿وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا﴾[2].

ولكن السؤال: لماذا العَصا؟

ويجيب على ذلك شيخنا الأستاذ آية الله الهرندي (دام ظله) فيقول:

عند دراستنا للتاريخ المصري، نجد أن السحر كان من الأمور الشائعة في المجتمع المصري آنذاك. فكانوا يحوّلون العصا إلى أفعى. ثم أن نفس الأفعى تعدّ من الأمور والرموز المقدّسة عند المصريين. فجاءت المعجزة داخلة في صميم البنية الفكرية عند المصريين. فسيدنا موسى عليه السلام تمكّن من تحويل العصا إلى أفعى مقدّسة، وهذه الأفعى أثبتت قدرتها وغلبتها على الأفاعي الأخرى، بل التهمتها فغلب الرمز الإلهي على الرمز الوثني، وبذلك تحققت المعجزة.

وكذلك نجد أن لمريم عليها السلام سورة كاملة في القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ

(1) سورة الأعراف: الآية 117.

(2) سورة القصص: الآية 31.

لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا قَالَتْ إِنِّيٓ أَعُوذُ بِٱلرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا قَالَ إِنَّمَآ أَنَا۠ رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَٰمًا زَكِيًّا قَالَتْ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰمٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا قَالَ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَلِنَجْعَلَهُۥٓ ءَايَةً لِّلنَّاسِ وَرَحْمَةً مِّنَّا وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا فَحَمَلَتْهُ فَٱنتَبَذَتْ بِهِۦ مَكَانًا قَصِيًّا فَأَجَآءَهَا ٱلْمَخَاضُ إِلَىٰ جِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ قَالَتْ يَٰلَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا فَنَادَىٰهَا مِن تَحْتِهَآ أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا وَهُزِّيٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا فَكُلِي وَٱشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا فَأَتَتْ بِهِۦ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُۥ قَالُواْ يَٰمَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْـًٔا فَرِيًّا يَٰٓأُخْتَ هَٰرُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ ٱمْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُواْ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِي ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا قَالَ إِنِّي عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِيَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنتُ وَأَوْصَٰنِي بِٱلصَّلَوٰةِ وَٱلزَّكَوٰةِ مَا دُمْتُ حَيًّا وَبَرًّۢا بِوَٰلِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا وَٱلسَّلَٰمُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ ٱلْحَقِّ ٱلَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ مَا كَانَ لِلَّهِ أَن يَتَّخِذَ مِن وَلَدٍ سُبْحَٰنَهُۥٓ إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ وَإِنَّ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَٱعْبُدُوهُ هَٰذَا صِرَٰطٌ مُّسْتَقِيمٌ﴾(1).

والسؤال ـ هنا ـ لماذا هذه السورة؟

يقول شيخنا الأستاذ الهرندي ـ دام ظله ـ: أراد الله تبارك وتعالى أن يربط الإسلام بالمسيحية من خلال الرمز المقدّس عند المسيحيين، وهو مريم عليها السلام. هذا الرمز المقدّس تحول في

---

(1) سورة مريم: الآيات 16 ـ 36.

القرآن الكريم إلى سورة كاملة، حتى يُثبت للمسيحي أن القرآن ليس للمسلمين فقط، وإنما هو كتاب المسيحيين أيضاً.

وكذلك نجد (بني إسرائيل) ورد ذكرهم في آيات متعددة من سور القرآن الكريم: قال تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَوۡفُواْ بِعَهۡدِيٓ أُوفِ بِعَهۡدِكُمۡ وَإِيَّٰيَ فَٱرۡهَبُونِ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَإِذۡ أَخَذۡنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ لَا تَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَانٗا وَذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسۡنٗا وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيۡتُمۡ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنكُمۡ وَأَنتُم مُّعۡرِضُونَ﴾[2] وقال تعالى: ﴿سَلۡ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ كَمۡ ءَاتَيۡنَٰهُم مِّنۡ ءَايَةِۭ بَيِّنَةٖۗ وَمَن يُبَدِّلۡ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلۡمَلَإِ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعۡدِ مُوسَىٰٓ إِذۡ قَالُواْ لِنَبِيّٖ لَّهُمُ ٱبۡعَثۡ لَنَا مَلِكٗا نُّقَٰتِلۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِۖ قَالَ هَلۡ عَسَيۡتُمۡ إِن كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ أَلَّا تُقَٰتِلُواْۖ قَالُواْ وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدۡ أُخۡرِجۡنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبۡنَآئِنَاۖ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقِتَالُ تَوَلَّوۡاْ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنۡهُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمُۢ بِٱلظَّٰلِمِينَ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ بَوَّأۡنَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ مُبَوَّأَ صِدۡقٖ وَرَزَقۡنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ فَمَا ٱخۡتَلَفُواْ حَتَّىٰ جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُۚ إِنَّ رَبَّكَ يَقۡضِي بَيۡنَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخۡتَلِفُونَ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ

---

(1) سورة البقرة: الآية 40.

(2) سورة البقرة: الآية 83.

(3) سورة البقرة: الآية 211.

(4) سورة البقرة: الآية 246.

(5) سورة يونس: الآية 93.

قَدْ أَنجَيْنَٰكُم مِّنْ عَدُوِّكُمْ وَوَٰعَدْنَٰكُمْ جَانِبَ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ﴾[1]، وآيات أخرى وردت في القرآن الكريم.

وهكذا فقد ورد اسم موسى عليه السلام أكثر مما ورد اسم النبي محمد ﷺ في القرآن الكريم ليُثبت لبني إسرائيل أن الكتاب الكريم لا يختص بالعرب أو بالمسلمين وإنما هو لعموم الناس، وبنو إسرائيل منهم.

كما وردت في القرآن الكريم سورٌ تحمل أسماء الأنبياء والرسل كسورة يونس، وهود، ونوح، وإبراهيم، ويوسف عليهم السلام فهي عملية جذب للآخرين تتمثل في صورة إشراك عامة البشرية في كل شيء. فاليهودي عندما يجد ذكر موسى عليه السلام في القرآن الكريم يأنس، ويرى أن الكتاب كتابه، وكذلك المسيحي عندما يجد ذكر عيسى عليه السلام والحواريين والإشادة بمريم عليها السلام والدفاع عنها وعن طُهرها وعن الولادة المعجزة يجد نفسه في القرآن الكريم.

ومع كل هذا فأي دليل أكبر من التنوعية الموجودة في القرآن الكريم، ومن الإهتمام بالشرائع السماوية الأخرى وبقيّة الأديان، بل أن بعض الآيات صريحة في ألّا يمكن أن يكون مؤمناً بالرسول محمد ﷺ إلّا بعد إيمانه بالشرائع الأخرى. فالإيمان بالشرائع السابقة على الإسلام شرط لاستكمال إيمان المسلم بالإسلام: قال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ

---

(1) سورة طه: الآية 80.

ٱلْمَصِيرُ﴾[1]. ومعلومٌ أن هذا لا ينافي مقولة نسخ الشرائع السابقة بواسطة الشريعة البعدية، لأن تعليمات الأنبياء وشرائعهم من قبيل المراحل الدراسية المختلفة من ابتدائية ومتوسطة وإعدادية وجامعية. فعلى الرّغم من أنها تشترك ـ جميعاً ـ في الأصول، والمبادئ الأساسية، إلّا أنها تختلف في العمق والتطبيقات المختلفة. فعندما يرتقي الإنسان إلى مرحلة أسمى، فإنه يترك البرامج المعدّة للمرحلة السابقة ويأخذ بالبرامج المعدّة لهذه المرحلة. ومع ذلك يبقى احترامه وتقديسه للمرحلة السابقة في محله. صحيح أن الدين يتنوع بتنوّع المحطات التاريخية التي مرت الأديان السماوية فيها، لكن اختلاف المحطات لا يستوجب اختلاف الهدف والغاية، كما يتحرك القطار والسيارة من منطقة أو محطّة، ليصل إلى أخرى، ومن المبدأ إلى النهاية تمر هذه الناقلة على محطات متعددة، وفي تلك المحطات تجد من يركب ومن ينزل ويترجّل. ولكن ـ مع ذلك ـ فالناقلة واحدة، والغاية واحدة والخط واحد يوصل إلى الهدف المنشود عبر مراحل مختلفة وأوقات متتالية تقتضيها المسافة والسرعة وواسطة النقل. فالأديان محطات تاريخية والذين ينزلون، والذين يركبون في الناقلة الخاصة، هم الذين ينتمون إلى الأديان الأخرى، ولكن ينتهي دور الدين عندما تصل الناقلة إلى المحطة الأخرى، لتبدأ الحركة من جديد من المحطة الثانية إلى الثالثة، ومن الثالثة إلى الرابعة، وهكذا. . .

---

(1) سورة البقرة : الآية 285.

ثم يخاطب سبحانه المسلمين عندما طلب منهم أصحاب الديانات الأخرى متابعة أديانهم ﴿وَقَالُوا۟ كُونُوا۟ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ تَهْتَدُوا۟ ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِـۧمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ قُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾[1].

فالأديان السماوية لم تأتِ لتُفرّق بين الناس، بل لتجمع بينهم، والأصول الأولية واحدة: رب واحد، وكل الأنبياء مرسلون من قبل الله تبارك وتعالى، وكل الأئمة خلفاء الله تبارك وتعالى في الأرض،وكلّ الأديان تعترف بالمعاد، وكلها تعتقد بعدالة الله تبارك وتعالى. ووحدة الاديان هي وحدة المصدر، وهي دلالة على وحدانية الخالق. وكما يقول الراغب الاصفهاني في (الذريعة) فإن لله عزّ وجل رسولان إلى خلائقه، أحدهما: من الباطن وهو العقل والثاني من الظاهر وهو الرسول[2]. وهذا يعني أن العقل والرسول كلاهما يهديان إلى الاعتراف بالتنوع كونه سنة الهية.

ويقول أستاذنا الكبير الشيخ الهرندي (دام ظله): إنني وجدت آية تركّز على التوراة بشكل لا نجد آية مثلها تتعرّض إلى القرآن الكريم بهذا التخصيص، قوله تعالى ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟

(1) سورة البقرة : الآيتان 135 - 136.

(2) جوامع الأخلاق: 2، 603.

وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلۡأَحۡبَارُ بِمَا ٱسۡتُحۡفِظُواْ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُواْ عَلَيۡهِ شُهَدَآءَۚ فَلَا تَخۡشَوُاْ ٱلنَّاسَ وَٱخۡشَوۡنِ وَلَا تَشۡتَرُواْ بِـَٔايَٰتِي ثَمَنٗا قَلِيلٗاۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾[1]، ثم يقول تعالى: ﴿وَقَفَّيۡنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡإِنجِيلَ فِيهِ هُدٗى وَنُورٞ وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٗ لِّلۡمُتَّقِينَ﴾[2]،ثم يأتي الهدى، فيقول: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٖ مِّنَ ٱلۡهُدَىٰ وَٱلۡفُرۡقَانِۚ﴾[3]، ويقول تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ قَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمۡ كَثِيرٗا مِّمَّا كُنتُمۡ تُخۡفُونَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَيَعۡفُواْ عَن كَثِيرٖۚ قَدۡ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٞ وَكِتَٰبٞ مُّبِينٞ﴾[4]،

فالتوراة نور، والإنجيل نور، والقرآن نور، كلُّها كُتب الله تبارك وتعالى وكلُّها تصبّ في اتجاه واحد، وكلها تسيّر البشر في طريق واحد، إلى هدف واحد، ويمكن الوصول إلى هذا الهدف عبر محطات متعددة أو عبر مراحل مكانية وزمانية متعددة.

ومن هنا تصرّح الآيات المباركة: إن الإسلام ليس اسماً خاصاً للدين الإسلامي، وإنما هو مأخوذ من تسليم الأمور لله

(1) سورة المائدة: الآية 44.
(2) سورة المائدة: الآية 46.
(3) سورة البقرة: الآية 185.
(4) سورة المائدة: الآية 15.

تعالى. وتسليم الأمر لله تعالى عنصر مشترك بين كل الأديان السماوية، وليس من مختصات الإسلام وحده، فنجد نوحاً عليه السلام يقول لقومه: ﴿وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾(1).وفي خطاب لسيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾(2)، ثم يوصي عليه السلام بنيه بالإسلام، فيقول: ﴿وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾(3). وهكذا نجد موسى عليه السلام يخاطب قومه: ﴿إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾(4). وكذا الحواريّون يقولون لعيسى عليه السلام: ﴿آمَنَّا بِاللَّهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾(5). وفريق من أهل الكتاب عندما استمعوا إلى القرآن ﴿قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِن قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ﴾(6).

إذن نستفيد من سياق الآيات المباركة المتقدّمة أن الإسلام ليس عنواناً خاصاً يخصّ الشريعة المحمدية، وإنما هو عنوانٌ عام، يشمل كلّ الشرائع السماوية. فمن هنا كانت الشرائع السماوية مشتركة في أصول الدين. وفي هذا الصدد يقول السيد محمد حسين الطباطبائي:

(القرآن كتاب كامل يحتوي على الغاية الأسمى التي تهدف

(1) سورة يونس : الآية 72.
(2) سورة البقرة : الآية 131.
(3) سورة البقرة : الآية 132.
(4) سورة يونس : الآية 84.
(5) سورة آل عمران : الآية 52.
(6) سورة القصص: الآية 53.

إليها الإنسانية ويبينّها بأتم الوجوه، لأن الوصول إلى الغاية الأسمى لا يمكن إلّا بالنظرات الواقعية للكون، والعمل بالأصول الأخلاقية والقوانين العملية، وهذا ما يتولّى شرحه القرآن بصورة كاملةحيث يقول: ﴿يَهْدِيَ إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1].

ويقول في موضع آخر بعد ذكر التوراة والإنجيل: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا﴾[2]وبياناً لاشتماله على حقيقة شرائع الأنبياء يقول: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ﴾[3]وفي احتوائه على سائر الأشياء يقول: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[4].

ومختصر ما في هذه الآيات المباركة السابقة، أن القرآن يحتوي على الحقائق المبيّنة في الكتب السماوية وزيادة، وفيه كل ما يحتاج إليه البشر في سيره التكاملي نحو السّعادة من أسس العقائد، والأصول العملية)[5].

إذن في ماتقدم من مسألة (أصول الدين) لا نواجه أي مشكلة، إنما المشكلة تكمن في فروع الدين، لأنها ـ الفروع ـ

---

(1) سورة الأحقاف: الآية 30.

(2) سورة المائدة: الآية 48.

(3) سورة الشورى: الآية 13.

(4) سورة النحل: الآية 89.

(5) السيد محمد حسين الطباطبائي: القرآن في الإسلام/ 22.

النظام التقنيني (التشريعي). ولاشك في أن النظام التقنيني يخضع للحاجات البشرية ويأتي استجابة لحاجات الناس، وعندما تتغيّر الحاجات لابد من أن يتغير القانون ولذا قسّمنا الأحكام إلى:

1: أحكام مؤقتة.

2: أحكام غير مؤقتة.

ومن هذا التقسيم جاء النسخ؛ لأن الله تبارك وتعالى ينسخ الحكم الذي انتهى أمده، واستنفذ غرضه في المجتمع الإنساني، وقد أدى دوره فينتقل إلى دور آخر ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[1]، (فجميع الشرائع التي أنزلها الله سبحانه على أنبيائه دينٌ واحد يجب إقامته، وعدم التفرّق فيه وأما الأحكام الشرعية في بعض هذه الشرائع المنسوخة بالشريعة اللاحقة، فحقيقة الحكم المنسوخ أنه حكمٌ ذو أمدٍ خاص بطائفةٍ من الناس في زمن خاص، ومعنى نسخه أنه تبيّن انتهاء أمده، لا ظهور بطلانه. قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾[2]، فالحكم المنسوخ حق دائماً غير أنه خاص بطائفة خاصة في زمن خاص، يجب عليهم أن يؤمنوا به ويعملوا به، ويجب على غيرهم أن يؤمنوا به فحسب من غير عمل)[3]. فالاختلاف يكون في الفروع.

إننا نعتقد أن الحق المطلق يتمثل في الشريعة الإسلامية

(1) سورة المائدة: الآية 48.

(2) سورة الأحزاب: الآية 4.

(3) السيد محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن/ 19، 58.

لأنها تحتوي على الشرائع السابقة عليها إضافة إلى ما جاء به النبي محمد ﷺ. أما سائر الشرائع فتمثّل حقاً نسبياً لأنها تمثّل مرحلةً من مراحل التشريع، وحالةً من حالات الإنسانية في ظرف خاص وزمن خاص. فنحن عندما نقول: (إن الإسلام حقٌّ) نقصد منه (الحق المطلق) وليس معنى ذلك أن الشرائع الأخرى شرائع باطلة، بل إنها (حق نسبي). ومن هنا كان الاعتراف بالشرائع السابقة واجباً في الشريعة الإسلامية، فهي تعترف بنبوة موسى عليه السلام وبالتوراة التي أُنزلت عليه. كما وتعترف بنبوة عيسى عليه السلام وبالإنجيل الذي أُنزل إليه، وبنبوة زكريا ويحيى وبالكتاب الذي أنزل عليهما، ومن هنا سمحت الشريعة الإسلامية بتواجد اليهود والنصارى والصابئة والمجوس بالعيش داخل الفضاء الإسلامي وفق ما تقرّره شرائعهم. حتى الحرية القضائية، فإذا أريد محاكمة يهودي أو نصراني أو أي تابع من أتباع الشرائع الأخرى فإن الشريعة تشكل محكمة متطابقة مع دين المتهم لمحاكمته في داخل المجتمع الإسلامي. والإمام علي عليه السلام هو القائل (لو ثنيت لي الوسادة فجلست عليها لأفتيت أهل التوراة بتوراتهم حتى تنطق التوراة فتقول: صدق عليٌّ ما كذب لقد أفتاكم بما أنزل الله فيّ، وأفتيت أهل الإنجيل بإنجيلهم حتى ينطق الإنجيل فيقول: صدق عليٌّ ما كذب، لقد أفتاكم بما أنزل الله فيّ... الخ)[1]، وهذا اعتراف صريح

(1) الشيخ الصدوق: التوحيد/ 305، منشورات: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة.

وكامل بشرعية التوراة والإنجيل، وتنفيذ أحكامهما على أتباع تلك الديانات والشرائع. وفي ضوء ذلك كان اعتقادنا بالتعددية وأنها جزء من الواقع الإسلامي.

الإمام علي عليه السلام ـ تلك الشخصية العظيمة التي تلي شخصية النبي صلى الله عليه وآله والتي عاشت في مقطع خاص من التاريخ ـ تعامل مع اليهود والنصارى باحترام وسماحة. فقد سجّل التاريخ واقعةً تنطق بذلك: مرّ به شيخ كبير كفيف يسأل. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: مَن هذا؟ قالوا: يا أمير المؤمنين: ـ هذا رجل ـ نصراني، فقال ـ لهم ـ أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتموه، انفقوا عليه من بيت المال[1].

هذه المعالجة إذا عرضت بصورة صحيحة لعرف الناس ما هو الإسلام، وما هي الكيفية التي يتعامل بها مع غير المسلمين. إذن لاستطعنا أن نحقّق من المكاسب والتي لا تقل عن تلك التي حققتها الفتوحات الإسلامية.

فعلى ذلك إننا عندما نتأمل الممارسات الإسلامية نجد أن التعددية مقبولة في داخل الشريعة الإسلامية التي تمثّل (الحق المطلق) لأنها تشمل كل الشرائع السابقة عليها مع إضافة ما تحتاجه البشرية، وتمثّل كل شريعة سابقة عليها (الحق النسبي) في مقطع زمني معيّن مع المشاركة التامة في الأصول. ولا

---

(1) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ 15، 66، ح1، باب أن نفقة النصراني إذا كبر وعجز عن الكسب من لبت المال، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران ـ قم المقدسة.

نقاش أو تعارض أو تقاطع بين الحقّين: المطلق والنسبي، بل إنّهما يتكاملان في مقطع واحد، أو على صعيد واحد.

وخلاصة ما تقدّم: إن التعددية على قسمين..

تعددية داخل الفضاء الإسلامي الخاص، وتعددية خارج الفضاء الإسلامي الخاص.

ففي داخل الفضاء الإسلامي الخاص، نعتقد أن الحكم الواقعي ليس متعدّداً والشريعة متمثلة في مدرسة أهل البيت عليهم السلام لا غير، بينما في خارج الفضاء الإسلامي الخاص، فإننا قلنا بالتعدّدية المطلقة.

الدين والشريعة

قد يلتبس الأمر ـ عند المتحدث عن (التعددية الدينية) ـ فيخلط بين مصطلحي الدين والشريعة، فيعدهما مصطلحاً واحداً. وفي الحقيقة إنهما مصطلحان مختلفان في الدلالة والاستعمال. فالدين ـ في الإستعمال القرآني ـ يعني: التوحيد والوحدانية. بينما الشريعة تعني: التعاليم العملية التفصيلية.

وعدّ القرآن الكريم الدين واحداً وجوهره واحداً في جميع العصور، وعدّ الشريعة متعددة.

وقد أمر الله جميع الأنبياء عليهم السلام بتبليغ الدين (الوحدانية) ولم يحدث مجيء الأنبياء ـ واحداً بعد الآخر ـ أي تغيير أو اختلاف فيه. ولم يطاله النسخ على مد العصور. ولهذا لم يرد لفظ (الدين) في القرآن الكريم إلّا بصيغة المفرد، ولم يرد ـ قطُّ ـ بصيغة الجمع.

وقد حصرت بعض الآيات الكريمة الدين بالإسلام كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[2].

ولا يقتصر هذا الحكم على عصر الرسول ﷺ وإنما يسري إلى جميع العصور. لذا أكد القرآن الكريم: أن إبراهيم عليه السلام كان

(1) سورة آل عمران: الآية 19.
(2) سورة آل عمران: الآية 85.

مسلماً ولم يكن يهودياً أو نصرانياً ولا مشركاً قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾[1].

وعلى هذا فمعنى (الدين) هو الاعتقاد بوحدانية الله والتسليم له، وأن تكون طاعته وعبادته القاعدة الأساسية لجميع الشرائع. وجميع الأنبياء مكلّفون بالدعوة لذلك قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾[2].

كما يشير القرآن الكريم إلى تعدد الشرائع، واختلاف الشرعات والمناهج والمراد بها (التعاليم العملية والأخلاقية التي تنظم علاقات الإنسان الفردية والاجتماعية وتحدد مسؤوليته أمام الله والناس).

وقد صرح القرآن الكريم باختلاف الشرائع. قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[4]، مع وجود المشتركات بين جميعها.

---

(1) سورة آل عمران: الآية 67.
(2) سورة النحل : الآية 36.
(3) سورة المائدة: الآية 48.
(4) سورة الجاثية: الآية 18.

والسبب في اختلاف الشرائع، هو الاختلاف في الإستعدادات والقدرات، والظروف المختلفة الحاكمة فيهم. ولهذا السبب تنسخ الشرائع، ولكن النسخ لا يطال جميع التعاليم العملية والأخلاقية للشريعة، وإنما يُنسخ القسم الخاضع لتطور الزمان والاستعدادات العقلية والنفسية واختلاف الظروف الحياتية التي يشترك في اختلافها الانسان والزمان.

مما تقدم، نخلص، إلى أن الدين المتعلق بعقيدة الإنسان بالله وصفاته وأفعاله واحد لايقبل الاختلاف، وقد أرسل جميع الأنبياء لتبليغه.

بينما الشريعة، هي تعاليم عملية، مختلفة رغم وجود المشتركات بين جميعها. أي أن الدين هو الأصول الاعتقادية، والشريعة هي الأحكام العملية الفرعية.

ولا يطال النسخ جميع أحكام الشريعة، وإنما ينسخ القسم الملازم لمقتضيات الزمان وتفاوت القدرات الفكرية والعقلية للأمم.

عمومية الشريعة الإسلامية

إن الدارس للشريعة الإسلامية، والمتأمّل في مصادرها التشريعية ومنطلقاتها الفكرية، يجد ـ بوضوح وجلاء ـ أن الشريعة الإسلامية عامة لكل البشرية، وآيات القرآن الكريم ـ المصدر الأساس للشريعة ـ تنطق بذلك. يقول تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[4]، وقال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً ۙ وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا ۙ وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ ۙ وَلِيَقُولَ الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَٰذَا مَثَلًا ۚ كَذَٰلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ۚ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ۚ وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْبَشَرِ﴾[5]. فنستفيد من هذه الآيات المباركة، وغيرها: أن الشريعة الإسلامية عامّة للناس جميعاً بلا استثناء عرقٍ أو جنسٍ أو قومٍ أو لونٍ أو لغةٍ. وقد تقدّم أن الخطاب الإسلامي عامٌ، سواء على مستوى

---

(1) سورة يوسف: الآية 104.
(2) سورة الفرقان: الآية 1.
(3) سورة سبأ: الآية 28.
(4) سورة الأعراف: الآية 158.
(5) سورة المدثّر: الآية 31.

تحصيل الأصول، أو على مستوى تشريع الفروع، فالكل مكلّفون بقراءة هذا الخطاب واتّباع نظامه.

وتبعاً لانقسام المجتمع البشري في عقائده، وأديانه نستطيع أن نصنّفه إلى نوعين:

1: مجتمع إسلامي.

2: مجتمع غير إسلامي.

فإذا كان التكليف عاماً، وثبت عندنا بالأدلة العقلية والنقلية أن مخالفة التكليف، يستوجب استحقاق الإنسان للعقوبة، وفعلية العقوبة ـ في كثير من المخالفات ـ ثابتة. فإذا خالف المسلم حكماً شرعياً ثابتاً باختياره استحق العقوبة وإن أطاع حكماً شرعياً ثابتاً استحق المثوبة.

فافتراض العقوبة والمثوبة ـ بالنسبة إلى المسلم ـ لا يثير إشكالاً، لأنه اعتقد بالله، وبالنبوة وبالرسالة، وبالكتاب وكذلك اعتقد بشرعية الأحكام، فتنطبق عليه القاعدة المشهورة: (مَن التزم بشيء التزم بلوازمه).

وعليه، عندما يصدر منه الفعل فإنه صادر من الفاعل باختياره، وإرادته، ولاشك في أن ما يختاره الفاعل يحمّله اللوازم المترتبة على اختياره. ففعل الشيء يستوجب الإلتزام بلوازمه، وترك الشيء ـ أيضاً ـ يستوجب الإلتزام بلوازم الترك.

ولكن تبقى المشكلة في غير المسلمين، فكيف نتمكن من افتراض العقوبة فيهم؟ مع أن غير المسلم، لو أراد تنفيذ الأحكام الشرعية وامتثالها فلا تكون مقبولة، فلو صلّى وصام

وحجّ فلا تُعدّ عباداته ـ هذه ـ مقبولة لأن العبادات الشرعية يشترط فيها قصد الإمتثال للأمر والقربة. بل نتمكّن من القول: إن العنصر الأساس في العبادات هو قصد القربة، وامتثال الأمر، لأنها هي الدالة الوحيدة على العبودية لله تعالى. ويتوقف قصد امتثال الأمر على الإعتقاد بالأمر. والإعتقاد بالأمر، يتوقف على الإعتقاد بالكتاب الكريم، والمصادر الشرعية تتوقف على الإعتقاد بالنبي ﷺ والإيمان به يتوقف على الإعتقاد بالله تبارك وتعالى. وهذه جملة من الإعتقادات غير حاصلة عند غير المسلمين، فيكون تكليفهم تكليفاً بغير المقدور، والتكليف بغير المقدور محالٌ عقلاً. والقدرة من الشرائط العقلية للتكليف.

ومن هنا نتساءل: كيف يمكن الحكم بأن غير المسلمين مكلّفون بالفروع تكليفهم بالأصول؟

وفي الإجابة على ذلك نقرّر أن غير المقدور على نوعين:

الأول: ما لا يكون مقدوراً بعامل تكويني خارج عن إرادة الإنسان، كمن يكلّف برفع حجر وزنه ألف طن وكمن يكلّف بالطيران ولا يمتلك آليات الطيران.

والثاني: ما لا يكون مقدوراً بسبب سوء اختيار الإنسان. مثلاً: في مسألة الحج إذا كان المكلّف واجداً للإستطاعة المالية والبدنية كما وأن تخلية السّرب متوفّر لكنه صرف المال في جهات أخرى أو عجّز نفسه عن السفر أو فعل فعلاً مخالفاً للقانون، منع بسببه من دخول بلد الحج لأداء الفريضة، فهذا

الإنسان عاجز لكنّ هذا العجز لا يستوجب ارتفاع التكليف عنه لأن التعجيز يرجع إلى سوء اختياره. أو، كَمن كُلِّف بالصلاة، وكان واجداً للماء وبعد دخول الوقت أراق الماء بإرادته، وليس هناك تراب حتى يتيمم به، ففاتت الفريضة. وبما أن التعجيز كان تعجيزاً بالاختيار فتصحّ معاقبته عقلاً وعرفاً وشرعاً وقانوناً.

ومن هنا قرّر علماء الكلام قاعدة لحل هذا الإشكال ـ وإن ناقش فيها بعض أكابر علمائنا ـ وهي قاعدة: (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار).

فإذا ثبت أن الإنسان بعقلة يتمكن من استحضار الأصول الخمسة (التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد) وجزء من هذه الأصول الخمسة حاضر لدى المتدينين من أبناء الأديان السماوية[1]، فالحركة التكليفية ـ في حقل أصول الدين ـ حركة اعتقادية، والعمل بفروع الدين مبني على الإعتقاد بأصول الدين، فإذا كان العقل الإنساني متمكناً من إثبات الوحدانية والعدالة والنبوة والإمامة والمعاد ولكنّ الإنسان لم يتحرّك بل أهمل التكليف العقلي فلم يحدّد انتماءاته العقلية في الأصول الخمسة، فحينئذٍ يكون عدم قدرته على امتثال الأحكام الشرعية

(1) إن غالب الأديان السماوية تدّعي التوحيد، ولكن هناك شوائب طرأت على عقيدة التوحيد عندهم ولكنهم كلهم موحدون وأيضاً يعتقدون بالنبوة (العامة والخاصة) وكذلك يعتقدون بالإمامة. حيث يرون أن بعضاً من صلاحيات وسلطات عيسى عليه السلام انتقلت إلى (بطرس) ومن (بطرس) انتقلت إلى الكنيسة الكاثوليكية ويمثلها فعلاً البابا بندكيت السادس عشر، كما أنهم يعتقدون بعصمة البابا بالأحكام كسيدنا عيسى عليه السلام.فهي نفس نظرية الإمامة ولكن بطرح آخر.

ناشئاً عن التعجيز الاختياري ويكون تقصيره في عدم تمكّنه من امتثال الأحكام الشرعية، من مصاديق قاعدة (الامتناع الاختياري) و (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار) فهو الذي عجّز نفسه، فالأمر ـ في المقام ـ تعجيز لا عجز.

فإن كان العجز خارجاً عن إرادة المطلق بحيث أُجبر عن الأمر أو اضطر إلى فعله، أو كان التكليف خارجاً عن قدرته الجسدية أو المالية، فهو معذور أمام الله تبارك وتعالى. أما إذا قصّر في المقام فلا يكون معذوراً.

ومن هنا: فعندما نقول بأن التكاليف مشتركة فوجه الإعتراض علينا أن الإشتراك في التكليف والقول به يستوجب تكليفهم بغير المقدور.

فقد تكون هذه الشبهة في طرحها الأولي مقبولة وناجحة لكن عندما ندقّق فيها ونقسّم القدرة إلى قسمين:

قدرة تكوينية، وقدرة إنسانية (اختيارية) وإلى عجز تكويني وعجز اختياري، ترتفع الشبهة حينئذٍ.

ورُبّ معترض يعترض، فيقول: إن الأصول الخمسة وإن كانت عقلية لكن ليس كل عقلي تمكن من التوغّل إلى عمق الرسالة العامة والخاصة، وعلى سبيل المثال: ليس كل عقل يتمكّن من الوصول إلى فهم (الإمامة) بعمقها الفكري والسياسي والاجتماعي والقانوني (التشريعي)[1] وقد استدللنا بقاعدة

(1) فإذا كلّف بالرسالة مثلاً ففي الرسالة وجهات نظر، فالبهودي مثلاً يرى =

(الامتناع الاختياري) فقد تعجز هذه القاعدة على إثبات الأجواء المشتركة لكل الفضاءات الفردية والاجتماعية. نعم، قد يتمكّن العالم منهم كالحبر والبابا والكاردينال والأسقف من استيعاب بعض الحقائق المشتركة. فهم يمتلكون عقيدة دينية يستطيعون بواسطتها إثبات تلك الأجواء المشتركة، ولكن الفرد العادي ـ من أتباع الديانات ـ قد لا يفهم، أو لا يتمكن من ذلك. بل وقف عقله عند إثبات نبوّة موسى عليه السلام أو نبوّة عيسى عليه السلام، فكيف يكلّف بمتابعة النبي محمد ﷺ لاحتمال أنه لم يسمع باسمه ﷺ أو لم يسمع باسم الكتاب الكريم. إذن، كيف يكلّف بالفروع مع كونه قاصراً عن اثبات بعض الأصول؟

ولنا أن نجيب عن هذا الإعتراض بالقول: بأننا قسّمنا الجاهل إلى صنفين:

الأول: الجاهل المقصّر.

الثاني: الجاهل القاصر.

ونعتقد أن العقوبة تخص الصنف الأول (الجاهل المقصّر) وهو الذي امتلك رشداً عقلياً يبعثه للفحص والتدقيق والمراجعة، لكنه لم يستجب لنداء العقل، بل جرّد عقله. فمثل

= أن الرسول يتمثل في سيدنا موسى عليه السلام. والمسيحي يرى أن الرسول يتمثل في سيدنا عيسى عليه السلام، ونحن نرى أن الرسول يتمثل في سيدنا محمد بن عبد الله ﷺ، فكيف يمكن أن يعتقد بما هو خلاف ما ثبت عليه واعتقد به. وكل منهم يعتقد أن الحق هو ما اختاره وما ثبت عليه؟ فليس بعد سيدنا موسى عليه السلام نبي كما يعتقد اليهودي وكذا ليس بعد سيدنا عيسى عليه السلام نبي كما يعتقد المسيحي، وليس بعد محمد بن عبد الله نبي ﷺ كما نعتقد نحن المسلمين.

هذا الإنسان يحمّل مسؤولية التكليف بالفروع، لأن الحركة العقلية عنده تامة والدوافع الذاتية عنده موجودة. أي: أن الديناميكية العقلية والنفسية متكاملة. ومع ذلك لم يستجب لنداء العقل. وهذا الإنسان تنطبق عليه القاعدة المتقدمة وهي (قاعدة الامتناع) القائلة: (الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار).

وأما الصنف الثاني وهو (الجاهل القاصر) ـ والذي هو موجود بكثرة في أتباع كل الأديان السماوية والمذاهب. فالجهلاء لا يتمكنون من فهم الكثير من الأمور، فمثلاً: هناك جهلة من الطائفة الشيعية لم يفهموا معنى الإمامة وحقيقتها ولا يعرفون سوى أسماء الأئمة عليهم السلام. وهناك ـ كذلك ـ من أشياع الطوائف والمذاهب الأخرى الذين لا يعرفون عن النبوة أو عن الكتاب الكريم إلّا النزر اليسير أو الظاهر منهما. فمثل هؤلاء جهّال قاصرون.

وقد قرّرنا: أن الله تبارك وتعالى يحاسب الإنسان بمقدار عقله (بك أثيب وبكَ أعاقِبُ)[1]. فملاكُ الثواب والعقاب هو الإدراك العقلي. وكلّما تكامل الإدراك العقلي أكثر يكون التكليف أوسع.

فالنتيجة: إذا كان الإنسان قاصراً فلا يكلّف بشيءٍ وجميع القاصرين من أتباع الديانات السماوية، والمذاهب معذورون وليسوا مكلّفين بشيءٍ.

---

(1) العلامة المجلسي: بحار الأنوار/ 1، 97، ح9، باب 2 حقيقة العقل وكيفيته وبدو خلقه.

ونستطيع القول: إنّ القصور قصور (نسبي).

فالنتيجة التي نخلص إليها.. أن الجاهل على صنفين:

الأول: جاهل قاصر، وهذا معذور، وليس مكلّفاً بشيءٍ ولا يعاقب على شيءٍ، لأن الله تعالى يكلّف الناس على قدر عقولهم.

الثاني: الجاهل المقصّر، وهو المكلّف بالفروع ويقصّر في أدائها.

ومن هنا نتمكن من سد الثغرات الموجودة في النظرية وإثبات أن الشريعة الإسلامية شريعة عامة لجميع البشرية في كل العصور منذ بعثة النبي محمد ﷺ إلى نهاية التاريخ (يوم القيامة).

إن للحق المطلق (الديانات السماوية) في تاريخ المعرفة الدينية محطاتٍ متعددة متمثلةً بالأديان السماوية من لدن آدم عليه السلام ولكن بعد مجيء الرسالة الخاتمة المتمثلة بالإسلام، انتقل الحق المطلق إلى الإعتقاد بسيدنا محمد ﷺ ونبوّته، ورسالته وخلافته، فكانت الشريعة الإسلامية هي (الحق المطلق) وأما الشرائع السابقة فقد أصبحت في دائرة (الحق النسبي). كما أن مصداقية (الحق المطلق) ـ بحسب اعتقادنا نحن الشيعة الإمامية ـ ينحصر في مذهب أهل البيت عليهم السلام لأن الإمامة امتداد للنبوة، وليس الإعتقاد بالإمامة ـ مطلقاً ـ يستوجب تحقق الحقيقة المطلقة. بل الإعتقاد بالإمامة بحسب الترتيب المنصوص عليه، فأولهم علي عليه السلام وآخرهم المهدي عليه السلام. فليس للحق المطلق إلّا

مصداق واحد متمثل بمذهب أهل البيت عليهم السلام إذ أن الإمامة هي المكملة للنبوة والرسالة وهي النموذج الذي تكاملت به الشريعة المقدسة.

لكن مع كل ما نعتقده فإنه لا منافاة أن نعتقد بوجود مصاديق تراتبية للحق النسبي، فليس انتفاء (الحق المطلق) يستوجب انتفاء (الحق النسبي).

ففي المرتبة الأولى: ـ في سلم النزول ـ نضع الإتجاهات الشيعية التي تعتقد بالكتاب وبالنبوة والرسالة ومنها التي تعتقد بالإمامة والحق النسبي.

وفي المرتبة الثانية: نضع المذاهب الإسلامية الأخرى فإنها تعتقد بالكتاب والنبوة.

وفي المرتبة الثالثة: المسيحية.

وفي المرتبة الرابعة: اليهودية.

وفي المرتبة الخامسة: وهي الأخيرة نضع الأديان الأخرى التي لها جذور تاريخية، وإن انحرفت عن أصولها ومبادئها الأولية، لكن لاشك أنها تمتلك بعضاً من الحق النسبي، فإنها تعتقد بتوحيد الله تبارك وتعالى وبعدالته سبحانه. وقد كان لهذه الأديان كتب سماوية.

فالأصول الخمسة مشتركة بين الأديان السماوية، فكل دين له جذور سماوية وكان له كتاب ونبي فإنه يمتلك جزءاً من الحق النسبي.

ومن منطلق هذا الحق النسبي أمضينا شرعية المذاهب

الإسلامية الأخرى لأنها تقع في المرتبة الثانية لسلم النزول، فتعتقد بجميع كتب الله وأنبيائه وتعترف بالسنة النبوية الشريفة، وإن كانت قد تصرّفت بها، وأسقطت منها ما يتصادم مع قناعاتها وأهدافها.

ثم تأتي بعد ذلك الأديان السماوية الأخرى. ومن طريق امتلاكهم هذا الحق النسبي يتمكنون من العيش في الدولة الإسلامية الكبرى، والمجتمع الإسلامي. ونحن اعترفنا بحقوق لهم يتمكنون بها من عبادة الله تعالى في معابدهم، كما لهم الحق في أن يكون لهم سوق خاص بهم يتبايعون فيه بالأشياء التي يعتقدون بحليتها، وإن كانت الشريعة لا توافق على حليتها وملكيتها كبيع الخمر ولحم الخنزير وبقية الأعيان الأخرى المحرّمة في الشريعة الإسلامية والتي تعتقد المسيحية واليهودية بحليتها، كما أن لهم محاكمهم الخاصة فيحاكمون وفق الأصول، والمبادئ القضائية التي يعتقدون بها لا وفق المصالح والأصول القضائية الثابتة للمسلمين، لأنهم لا يعترفون بالإسلام حتى يعترفوا بشرعية قواعده وأحكامه.

إن هذه الأحكام اعتراف بالتعددية التي أثبتها الباري عز وجل وبالتنوع الديني الذي أقره الله سبحانه حين بعث النبيين وجعلهم رسلاً للأمم، فالرسالات السماوية يكمل بعضها بعضاً وذلك دليل على شرعية التنوع وحقه في التواجد في الأزمنة والأمكنة المختلفة.

الهدف من بحث التعددية الدينية

إن الهدف من بحث التعددية الدينية ليس هو اثبات ما هو الحق أو الباطل أو بيان ضلال الإنسان أو نجاته، وإنما الهدف هو إيجاد طريق لتصحيح تعدد الأديان أو الشرائع، لأن مصدر الدين واحد وشهوده (أمر مطلق) ويتعالى على التعبير عنه بـ (التجربة الدينية) لكن فهم هذا الشهود متعدّد ومختلف وسببه أنه كلما كانت التجربة الدينية قادرة على التعبير عن نفسها بصيغة معبّرة فهي لابد من أن تتأثر بالظروف التاريخية واللغوية والاجتماعية والجسمانية لهذا تختلف النصوص الدينية، فبعضها يدعو إلى التوحيد، وبعضها يدعو إلى التثليث. وهذه الفكرة قد اعتمدت على مبدأ الفيلسوف (عمانوئيل كانت): (إنّ الشيء في نفسه يغاير ما هو موجود لدينا) والأشياء التي ترد إلى الذهن عن طريق الحسّ تتأثر بالقوالب الذهنية السابقة، وسيكون هنا اختلاف بين الواقع، وما تدركه منه.

يقول (جون هيك) في إحدى مقالاته: إنّ التعددية من زاوية علم الظواهر، هي الواقع الذي يعبّر عنه تاريخ الأديان بتعدد المذاهب، وكثرة ما يترشّح عن كل واحد منها. وهذا المصطلح ناظر من زاوية فلسفية إلى قسم خاص من العلاقة بين المذاهب وما تدّعيه ونقائضها.

وهذا المصطلح يعكس النظرية التي تقول: إن للأديان العالمية تفسيرات مختلفة حول الحقائق الإلهية الخافية[1].

---

(1) جون هيك : فلسفة الدين/ 118.

ويقول: الأديان المختلفة عبارة عن تيارات مختلفة للتجربة الدينية. وكل واحد منها قد بدأ في إحدى مراحل التاريخ البشري، وتفتّح وعيه العقلي داخل فضائه الثقافي[1].

لكن هيك لم يستطع في نقده إلّا أن يفسّر اختلاف الأديان في قضايا العقيدة فقط، دون التعاليم العملية والأخلاقية لأن الاختلاف في الأحكام لا يمكن أن يكون معلولاً للعوامل الأربعة التي تؤثر في التعبير عن شهود الأمر المطلق.

(1) المصدر المتقدم: 238.

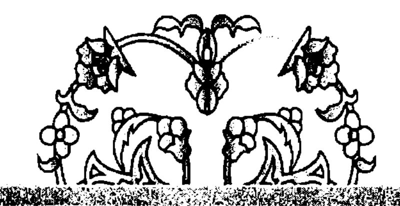


الفصل الثاني

أهل الكتاب وأهل الذمة

المحور الأول: أهل الكتاب بين الطهارة والنجاسة

المحور الثاني: أهل الذمة والجزية



توطئة

ارتبط الدين بالإنسان منذ خلق الله آدم عليه السلام. كما أن الدين في المجتمعات الوثنية القديمة، ظاهرة اجتماعية تجلت في ممارسة المجتمعات لطقوس وثنية وصلت إلى العرب على شكل عبادة أوثان وأصنام ذكرها القرآن الكريم كما ذكرها تاريخ الإسلام باعتبارها آلهة أو وسيطة للآلهة. وهذه العبادات كانت في كل مناطق العالم وتكاد تكون متشابهة بسبب حاجة الانسان إلى الإيمان انسجاماً مع فطرته فصار يعبد الظواهر الطبيعية كالشمس والقمر بسبب جهله كما هو الحال في العراق ومصر والهند وبلدان أمريكا اللاتينية وغيرها.

ذلك يعني أن الدين حاجة داخلية في النفس البشرية. وقد تلبى هذه الحاجة بطرق خاطئة ليست إلهية كما هو الحال في الأديان والمجتمعات الوثنية التي ظلت طريق الإيمان بالله ببعث الرسل والأنبياء ليصححوا مسيرة واتجاه الإيمان ولكنهم لم يهتدوا.

وقد عرفت بلاد الرافدين ومصر تعدد الآلهة كما عرفت التوحيد أيضاً. وما قصة النبي إبراهيم عليه السلام مع نمرود إلا مثلاً ساطعاً على الصراع بين الإيمان بالإله الواحد والإيمان بتعدد الآلهة.

إن الدين ظاهرة تنم عن الإيمان. ولكن اتجاه الإيمان الذي نقصده هو الإيمان بإله واحد هو الله سبحانه. ويشتمل هذا الإيمان على شعائر وطقوس وعبادات محددة.

إن علماء الاجتماع يعرفون الدين بأنه: مجموعة من القيم والمثل التي تتصور في ضمن المنظومة الثقافية للمجاميع البشرية.

فالدين، مجموعة قيم ومثل تتعامل مع صور الخير وتأمر باتباعها، وتنبه إلى صور الشر وتنهى عن ارتكابها. وهو بذلك ينم عن الإيمان باعتباره ذلك الشعور الذي

يتعامل مع جوهر الخير بما هو جمال وأطار للكمال ويلهم الحب لها ويبعث الشعور بالتقزز من ماهية الشر بجوهره وذاته. فكما يتعامل الإيمان مع جوهر الأشياء، يأخذ الدين مسؤلية بيان صورها وتقديم اللوائح المقننة والملزمة على شكل أوامر ونواه مدعمة أيضاً بقائمة من الملزمات الطقوسية لتعزيز العلاقة وتوجيهها مع ملهم الإيمان ـ الله ـ، إذ أن الشعور بالإيمان ليس كافياً.

إن الأديان المنظورة تشتمل على جانب ثقافي أيضاً، أي تعامل موضوعي مع الكل المعقد من معرفة أو عادات أو أخلاق أو نواميس على أساس التنمية الإيمانية وتعزيز الشعور بالخير. فهو أيضاً مفردة ثقافية من الواجب أن يكون آصرة للإيجابية وسط التناقضات والمشاكسات التي تفرضها أنواع من العادات أو المعرفة المغلوطة. ولكن لما كان الدين صورة يمكن أن تخضع للمعرفة البشرية المتغيرة، صُنف كمفردة ثقافية، جنباً إلى جنب مع الكل الثقافي المعقد لعدم الإجماع على تفاصيله ولوائحه. فمن هنا، يكون الحديث عن الدين حديثاً يختلف فيه

وعليه إلى الحد الذي أصبح أعقد مفردة في الثقافة. فبعد عصر الرسالات التي أجمع على أصحابها كمبلغين عن الله وأنبياء مرسلين، تناول القائمون على مؤسسات الدين، ليطرحوا ضمن معرفتهم المتغيرة والمتأثرة بمناخات متعددة يقف على رأسها المناخ السياسي، أطروحات أخذت من الإيمان أكثر مما أعطته. إن الحديث في هذا الاتجاه بحاجة إلى دراسة مستقلة تنظم إلى سلسلة الدراسات التي تناولت هذا الموضوع الذي يدعو للقلق والتساؤل.

إن الحديث عن صورة الايمان ـ الدين ـ حديث يمكن أن يكون عن الإقتصاد والدولة والسياسة. ومن هنا فموضوع بحثنا، وهو (الكتابي وأهل الذمة والارتداد) لا يبدو بعيداً، فهو يتعلق بالدين والإيمان، ويدخل في صميم هذا المعنى. فليس من المفاجئ مثلاً أن يحكم الدين بقتل المرتد. إذ ليس هناك ثمة انفصام بين جوهر الإيمان وصورته، لأنه حديث يمس مجتمعاً متحركاً ومستمراً خاضعاً لظروف يمكن أن يكون الدين حاكماً فيها ومؤسساً لثقافتها وراعياً للدولة فيها. وفي ثنايا البحث هناك بيان لتلك الظروف التي اكتنفت هذا الحكم (قتل المرتد) لأنه يخص التطورات التي تم فيها نفي إنكار الإيمان في ظروف سياسية محددة.

إن الإيمان انفعال ذاتي. والاعتقاد بالدين كصورة له فعل اختياري يترتب عليه جملة من المتبنيات والأحكام وإن كانت غير معفية من المناقشة والتحليل بما أنها أحكام تمس المجتمع المتغير على الدوام.

لقد بحثت المجتمعات البدائية عن القوة الغامضة التي تقف وراء الظواهر الكونية الكبرى التي لم يكن الانسان يملك وعياً ومعرفةً بها. وقد أمدّنا القرآن بصور البحث المستمر عن إله يتحكم بهذه الظواهر. كما في قصة النبي إبراهيم عليه السلام عن القمر والشمس. فوجدت بعض الشعوب في القمر تلك القوة المحركة، كما هو الحال عند البابليين حيث عبدوا القمر وسمي الإله (سين) وقد انتقلت عبادته من بابل إلى اليمن أيضاً. بينما وجدت شعوب أخرى في الشمس مثل هذه القوة. وقصة نبينا إبراهيم عليه السلام تدل على مثل هذه العبادات وشيوعها في المجتمعات القديمة. وانتقلت بعض الشعوب من الظاهرة الكونية إلى الأوثان والطواطم فعبدتها باعتبارها آلهة محركة للكون والظواهر المحيطة به والناتجة عن فعالياته، ومن الممكن القول إن أغلب الأديان الأفريقية القديمة هي أديان طوطمية ما يزال بعضها قائماً لدى بعض القبائل البدائية.

لقد وجد البابليون إن الحل يكمن في تعدد الآلهة، فكان هناك إله للرعي يرعى الماشية والرعاة هو (سموقان)، كما كان هناك (أدد) إله الصواعق والرعود. لكن هذه التعددية لم تنف الوحدانية ولكن بصورة وثنية فقد جعلت لهذه الآلهة المتعددة (الأرباب) كما يحددها القرآن الكريم، إلهاً أكبر هو كبير الآلهة كما هو الإله (مردوخ) في بابل. وكانت الحروب تستهدف في أغلب الأحيان نقل الإله الأكبر إلى المدينة المنتصرة لتكون شرعية الحكم قائمة ومستمدة من ذلك الإله.

يجمع كثير من علماء الاجتماع على أن الدين ظاهرة

اجتماعية ضرورية يتطلبها الاجتماع البشري، سواء في بحثه عن حلول لمشكلاته الاجتماعية أو عن حلول لمشكلاته الروحية. وبهذا المعنى فإن روحانية الدين ظاهرة ملازمة للمجتمعات القديمة والحديثة. إن تاريخ اليونان ومصر وبلاد الرافدين مثلاً ما يزال يدلنا على معابد ما تزال قائمة، وعلى طقوس وأدوات ما زالت مستخدمة. فالبخور والشموع على سبيل المثال ما يزال طقسها مستمراً خاصة في المسيحية والكنيسة. وفي العراق ما تزال بقايا المعابد البابلية والسومرية المشهورة بـ (الزقورات) ماثلة للعيان تشهد على السعي الروحي للإنسان للوصول إلى المعرفة الدينية وسد الرمق الروحي للإنسان للاتصال بخالق ومعبود لتحقيق السمو والايمان.

إن دراسة الدين ليست جديدة. فقد عنى الفلاسفة أصلاً بالميتافيزيقا أو ما وراء الطبيعة. بل يمكن القول أن نشأة الفلاسفة كانت بدوافع دينية. وإذا كان الفلاسفة قد اختلفوا في تفسيراتهم حول ما وراء الطبيعة، إلا أنهم اتفقوا على القوة المحركة للكون والبشرية قوة غير مرئية. وقد جاء القرآن بدلائل عقلية ومادية على ضرورة الإيمان بالله كخالق للكون والإنسان، وبذلك يمكن دراسة الدين باعتباره الإيمان بالله والأوامر والنواهي الخاصة بهذا الإيمان.

لقد جاء الإسلام خاتمة للرسالات السماوية بعد اليهودية والمسيحية، وهما ما اصطلح على تسمية اتباعهما باسم (أهل الكتاب). ويعيش اليهود والمسيحيون في المجتمع الإسلامي منذ انتصار الإسلام الذي اعترف بحقوقهم وكونهم جزء من

المجتمع الإسلامي البشري لهم حقوقهم وعليهم واجباتهم تكريساً للتعددية في المجتمع الإسلامي منذ العهد المدني في حياة الرسول ﷺ. وقد دخل الإسلام إلى أراض واسعة فيها المسيحي واليهودي والصابئي والمجوسي والبوذي وغيرهم. وبما أن الإسلام اليوم يواجه تحديات التعددية في عالم مضطرب ومتعدد الأديان والثقافات يصبح موضوع التعددية في المجتمع الإسلامي من أهم المواضيع التي تحتاج إلى البحث والدراسة.

أهل الكتاب بين الطهارة والنجاسة

حين ذكرنا أن القرآن الكريم قد سمى المسيحيين واليهود والصابئة والمجوس بأهل الكتاب وأقر بوجودهم في المجتمع الإسلامي فإن ذلك يعني أن أحكاماً فقهية قد صيغت حول كيفية التعامل معهم والتعاطي مع وجودهم ودور عباداتهم وحق ممارسة طقوسهم الدينية. وإضافة إلى ذلك، فإن عشرات الملايين من المسلمين يعيشون اليوم في بلدان مسيحية يكوّنون فيها الدين الثاني من حيث العدد. لذا يصبح من الضروري تناول جميع أوجه التعايش والتعددية. فما هو موقف الإسلام من الأديان الأخرى واتباعها وكيف تتحقق التعددية في المجتمع؟

فمن الممكن جداً أن نقول: إن الأديان تنظر إلينا بحذر وريبة وعدم ثقة، لأننا مجرد مخترقين لنسيجها القيمي، ومتجاوزين لغايات الجلال والجمال فيها. أين سمو الإنسان؟ هل نجد بيننا مجتمعاً خططت له المسيحية كما أراد عيسى روح الله ﷺ؟ وهل نجد بيننا مجتمعاً إسلامياً كما خطط له محمد رسول الله ﷺ وأوجده قبل أربعة عشر قرناً؟ يوم آخى بين المهاجرين والأنصار، وأعتق أعدائه بمكة وقال (اذهبوا فأنتم

الطلقاء)[1] أو معاهداته ومواثيقه لأهل الكتاب؟

هل نلقي باللائمة على الأوضاع التي آل إليها الدين على رجال الدين، ونقول: يجدر برجال الدين والمسؤولين عن الفتوى أن يتخلوا عن أدوارهم في الوصاية على البشر ويكتفوا بدورهم كمتابعين لصحة تحقيق رسالات الأنبياء التي تنطلق من السلام وتنتهي بالعدل؟

إن هذه دعوة للتماهي بين الأديان على أساس المشترك القيمي لها إذا كنّا جادين في إيجاد أسس للحوار بين الأديان واستدعائها بوعائها الأصيل لتحل قيمها محل مركزية الفتوى الشخصية والمذهبية التي تجاوزت الطائفة إلى المجتمع وتجاوزت المجتمع إلى الطائفة.

إن مشروع حوار الأديان مشروع طموح بعمقه الحضاري. ولكن ينبغي ألا يكون رخصة للأمان من الآخر الديني فحسب لأنه سوف لا يتعدى بهذا المضمون شكل المعاهدات الأمنية. بل ترسيخ للقيم القاضية بتراجع الإنسان عن طموحه الضيق وأنانيته المفرطة وأن ينظر للآخر من خلال الشراكة الأصيلة على هذا الكوكب.

إن موضوع بحثنا واضح من عنوانه. وهذا العنوان يشمل أيضاً التعددية في الإسلام نفسه،حيث هناك مذاهب متعددة

---

(1) ابن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري/ 8، 15، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

عليها أن تتعايش في أطار الانتماء الإسلامي نفسه. إذ أن المذاهب الإسلامية تختلف في مواقفها من أهل الكتاب. وهذا يستدعي اختلاف المواقف تجاه التعددية ومفهومها وضرورتها، وهل هي واجب ديني أم ضرورة اجتماعية؟

إن الإسلام يسعى إلى تحقيق العدالة بمفهومها الشامل. وهذا يعني أن تشمل العدالة أتباع الأديان الأخرى المسمين بـ (أهل الكتاب)، لأن العدالة ذات طبيعة إنسانية شاملة لا تقتصر على قوم دون قوم آخرين. كما أن الإسلام الذي يرى أن الله سبحانه هو خالق الكون والإنسان فما هو موقع الإنسان غير المسلم في الفقه الإسلامي وكيف يتم التعامل معه ومع حقوقه؟

ولأجل معرفة موقف الإسلام ككل من أهل الكتاب، لابد أن نقف على رأي وموقف المذهبين الرئيسين في الإسلام وهما: مذهب الإمامية ومذهب أهل السنة.

استعراض فقهي للمدرستين (الإمامية وأهل السنة)

المدرسة الإمامية

ويمكننا حصر الأقوال في ثلاثة:

الأول: القول بالنجاسة الذاتية ولا تزول إلا بالإسلام.

الثاني: القول بالنجاسة الذاتية والعفو عنها عند الإبتلاء.

الثالث: القول بالطهارة الذاتية والنجاسة عارضة.

القول الأول
النجاسة الذاتية ولا تزول إلا بالإسلام

استدل لهذا القول بأدلة:

الدليل الأول: الكتاب الكريم

فقد استدل على نجاسة الكتابي بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُواْ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَاۚ وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦٓ إِن شَآءَۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1]. وما يمكن أن يجعل دليلاً هو قوله تعالى في صدر الآية المباركة ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾. وقبل كل شيء لابد من دراسة مفردات الآية المباركة:

أولاً: قوله تعالى ﴿إِنَّمَا﴾ فهي من أدوات القصر والحصر، والقصر على نحوين:

الأول: حصر الموصوف على الصفة، أي حصر المشركين على النجاسة. كما تقول إنما زيد شاعر حيث حصر صفات زيد بالشاعرية فكأنه ليس له صفة أخرى يتصف بها.

وأما المعنى في ما نحن فيه هو: أن المشركين متصفون بالنجاسة فلا يمكن أن يتصفوا بالطهارة أبداً فهم ليسوا إلا نجسين.

الثاني: حصر الصفة على الموصوف أي: لا نجس غير

---

(1) سورة التوبة: الآية 28.

المشركين، ومعناه نفي النجاسة عن غير المشركين وفيها دلالة على نفي النجاسة عن سائر الطوائف الأخرى. كقولك (إنما الشاعر زيد) أي انحصار الشاعرية بزيد ونفيها عن غيره.

وعلى هذا الاحتمال يمكن الاستدلال بالآية على طهارة أهل الكتاب.

ولكن الأول هو الصحيح لأنه المتبادر، والمفهوم من الآية هو قصر الموصوف على الصفة لا العكس.

ثانياً: تحديد المراد من المشركين.

لا يشمل عنوان المشرك (أهل الكتاب الموحدين) بل المشرك عنوان خاص بكل من عبد الأصنام والأوثان.

بدعوى، أن الظاهر من المشرك هو الذي أثبت لله تعالى شريكاً مشابهاً في كل الصفات الذاتية له في الخلق والرزق والإحياء وغيرها من الصفات.

ثالثاً: تحديد معنى النجاسة.

وفي تحديد معنى النجاسة رأيان:

الأول: أن المراد بالنجاسة هي (النجاسة بالمعنى الشرعي) فالمشركون أعيانهم نجسة بالمعنى الشرعي، كالأعيان النجسة الأخرى وهو مذهب الإمامية. ويروى عن الزيدية ذلك. كما ذهب الفخر الرازي إلى نجاسة أعيانهم أيضاً. واستدل على ذلك بأمور منها:

أولاً: إن المتبادر لغةً وعرفاً من النجس هو النجاسة الذاتية

العينية الشرعية وقد اعترف بهذا الظهور كثير من العامة فضلاً عن الخاصة عند التعرض للآية المباركة.

ثانياً: تفريع قوله تعالى ﴿فَلَا يَقْرَبُوا۟﴾ على الحكم بالنجاسة، وهذا التفريع يناسب النجاسة العينية الذاتية غير المنفكة عنهم.

ثالثاً: التمسك بقراءة (نِجْس) بكسر النون وتسكين الجيم المساوق للرجس الذي هو بمعنى النجاسة والقذارة.

رابعاً: التمسك بقاعدة (تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية) أو يدل عليها كما إذا قال: أكرم الشعراء فإن هذا الخطاب يفيد أن الوصف هو (الشعر) علة لوجوب الإكرام، فيدور مدار الوصف وجوداً وعدماً.

وفي الآية حكم الشارع بالنجاسة وعلق هذا الحكم على عنوان الشرك ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ فيستفاد من ذلك أن العلة في الحكم هو (الشرك) فيدور الحكم (النجاسة) مداره وجوداً وعدماً ومهما غسل المشرك بدنه فلا يزول عنوان النجاسة عنه فهو ثابت له قبل وبعد الغسل وهذا هو معنى النجاسة الذاتية.

الثاني: النجاسة غير الذاتية، ويراد بها أحد معنين:

الأول: النجاسة المعنوية الصرفة، ويراد منها فساد وسوء العقيدة وخبث الباطن والسريرة.

الثاني: النجاسة العرضية الناشئة من عدم اجتناب النجاسات، فيكون معنى الآية: إن المشركين ذو نجاسة. وإطلاق النجاسة عليهم إطلاق تسامحي، فهذه النجاسة قابلة للتطهير.

وذهب إلى هذا الرأي جماعة من العامة وإن اختلفوا في كون النجاسة عرضية أم معنوية.

وقد يناقش فيما تقدم :

أولاً: إسناد النجاسة إلى المشركين بنحو مجازي باعتبار ممارستهم للنجاسة. ولكن هذا الإسناد خلاف الظاهر. ولا يعتمد عليه إلا بدليل أو قرينة. ويبدو أن دليلهم في (الإسناد) هو اتفاق أصل المذهب عليه فحسب.

ويرد على الاتفاق:

أن مجرد اتفاقهم لا يوجب رفع اليد عن صريح الآية أو ظاهرها.

ثانياً: بناءً على القول بالنجاسة غير الذاتية فلا يفيد القطع بالنجاسة، وإنما غاية ما يستفاد منه هو الظن بالنجاسة، باعتبارها عارضة من غلبة ممارساتهم للنجاسة. وهذا لا يصار إليه لأنه خلاف ظاهر الآية التي يستفاد منها القطع بالنجاسة.

ومما يؤيد أن ظاهر الآية هو القطع بالنجاسة التفريع بقوله ﴿فَلَا يَقۡرَبُواْ﴾ على الحكم بالنجاسة القطعية للمشرك.

ثالثاً: مما يترتب على هذا الرأي أن يكون المسلم غير الملتزم، الذي لا يبالي ولا يتحفظ من النجاسات نجساً ويجب الإجتناب عنه. ولا يمكن الركون إلى هذا الرأي لأن نجاسة المشرك إذا كانت ناشئة من ممارساته للنجاسات، فيكون المسلم غير المتحفظ من النجاسات أسوء حالاً من المشرك،

لأن المشرك يطهر بالإسلام بينما المسلم غير الملتزم نجس.

ويرى أستاذنا آية الله الشيخ الهرندي (دام ظله)، أنه لابد من النظر إلى مناخ الآية الكريمة، ومن الواضح الجلي أنها نزلت في مشركي قريش ولا تعني أهل الكتاب في شيء، وتكفي قرينتان على ذلك:

الأولى: قوله تعالى ﴿فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَٰذَا...﴾ حيث إن أهل الكتاب لا يعنيهم المسجد الحرام ليقربوا منه.. فإن ارتباطهم بمقدسات معروفة لديهم وللجميع كبيت المقدس أو هيكل سليمان، فهل أشار التاريخ إلى أن أحداً من أهل الكتاب جاء ليحج إلى بيت الله الحرام؟

فالحج إلى هذا البيت إنما كان ظاهرة بين العرب غير أهل الكتاب وواجباً عليهم بعد انتشار الإسلام.

الثانية: قوله تعالى ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً...﴾.

أي خللاً اقتصادياً مضراً بالمنافع والمكاسب المستفادة من الوافدين إلى هذا البيت من قبائل العرب. ولم يُسمع أن قبيلة من أهل الكتاب وفدت لتساهم في زيارتها للبيت في إنعاش حركة المعاش والسوق الإقتصادي.

كذلك، فإن هذه الآيات المتعلقة بالعرب المشركين تتبعها آيات تخص أهل الكتاب بطرح آخر ومعالجة أخرى كقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ

أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[1]، وهنا انتقال إلى قضية أخرى لا ترتبط من حيث الموضوع والحكم بالآيات التي سبقتها، والسياقات واضحة لا تحتاج إلى مزيد بيان.

وفي تعليقه[2] (دام ظله)، على الآية المباركة يقول:

إنني أفهم من قراءتي الخاصة للكتاب العزيز، أن القرآن الكريم أولى احتراماً لأهل الكتاب من حيث التعامل معهم. ثم إننا لو قرأنا سيرة أئمة أهل البيت عليهم السلام بإمعان وتفحص فسوف لا نجد مورداً واحداً يأمر فيه الإمام عليه السلام خدمَه بغسل الأواني التي يستعملونها للشرب إذا شرب منها أحد من أهل الكتاب. ولا يوجد كذلك مورد يشير إلى أنهم عليهم السلام كانوا لا يصافحونهم أو لا يسلمون عليهم سوى رواية واحدة فقط ولنا في استقبال النبي الأعظم صلى الله عليه وآله لنصارى نجران خير دليل على ما نذهب إليه.

الدليل الثاني: الروايات الشريفة

فقد وردت الروايات عن أئمة أهل البيت الدالة على نجاسة أهل الكتاب الذاتية. ولنستعرض بعض تلك الروايات:

1. صحيحة محمد بن مسلم: (محمد بن الحسن، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن العلاء، عن محمد بن

(1) سورة التوبة: الآية 29.

(2) التعليق لأستاذنا آية الله الشيخ الهرندي.

مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن رجل صافح مجوسياً قال: يغسل يده ولا يتوضأ)[1].

هذه الرواية تامة من حيث السند.

وأما من حيث الدلالة على نجاسة الكتابي:

فهي بلحاظ الأمر بغسل اليد الظاهرة في الإرشاد للنجاسة. ولكن قوله (لا يتوضأ) إشارة إلى النجاسة المعنوية، لأن الوضوء رافع للحدث المعنوي فقد يكون هذا دليلاً على لزوم الابتعاد عنه مطلقاً حتى لا يتمكنوا من النفوذ والتأثير في عامة الناس.

ولكن الصحيح في المقام، إنها لا تدل على النجاسة العينية للكتابي. لاحتمال أن يكون غسل اليد من المصافحة مرتبة من مراتب القذارة المعنوية للكتابي.

وحملها قسم من الفقهاء، بما إذا كانت اليد مرطوبة.

ولكنه حملٌ على الفرد غير الغالب. لأنه غالباً ما تكون اليد غير مرطوبة عند المصافحة، وقد يتفق أن تكون مرطوبة. وحمل المطلق على المراد النادر غير صحيح. فلابد هنا من حمل الأمر بالغسل على الإستحباب.

ويؤيد هذا الحمل، رواية خالد القلانسي: (محمد بن يعقوب، عن الحسن بن علي الكوفي، عن عباس بن عامر، عن

(1) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ 1، 275، ح2، باب: 11، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ط2.

علي بن معمر، عن خالد القلانسي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام ألقى الذمي فيصافحني، قال: امسحها بالتراب وبالحائط، قلت: فالناصب؟ قال: اغسلها)[1].

فإن المسح بالتراب أو الحائط ليس من المطهرات بخلاف الغسل من الناصب. فتبين أن المسح بالتراب والحائط للاستحباب والتنزه. والأمر بالغسل في رواية محمد بن مسلم المتقدمة أيضاً كذلك.

ولعل التفرقة بين الذمي والناصبي في خبر القلانسي بلحاظ أشدية أمر الناصبي حيث ورد (. . . فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب والناصب لنا أهل البيت أنجس منه)[2].

2. رواية أبي بصير: (عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد، عن وهيب بن حفص، عن أبي بصير، عن أحدهما (عليهم االسلام) في مصافحة المسلم اليهودي والنصراني قال: من وراء الثوب فإن صافحك بيده فاغسل يدك)[3].

أما سند الرواية فهو تام.

وأما الدلالة، فإنها تدل على نجاستهم، فإن الأمر بالغسل

---

(1) المصدر المتقدم: 3، 420، ح4، باب: نجاسة الكافر ولو ذمياً ولو ناصبياً.
(2) السيد حسين البروجوردي: جامع أحاديث الشيعة/ 2، 49، المطبعة العلمية ـ قم المقدسة، 1400هـ
(3) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ 3، 420، ح5، باب: نجاسة الكافر ولو ذمياً ولو ناصبياً.

وإن كان إرشاداً إلى النجاسة، إلا أن منجس اليد منجسٌ للثوب إذا كان مع الرطوبة وإلا فلا.

فيعلم أن الأمر بالغسل فيها إذا صافحهم باليد وارد على استحباب الغسل والابتعاد عنهم تنبيهاً على شذوذ حالتهم العقائدية، وإشعارهم بذلك يتم أما بطريق غسل اليد أو بالمصافحة من وراء الثياب أو بالمسح بالحائط أو التراب كما في بعض الروايات المتقدمة، فالرواية لا تدل على نجاستهم بل تدل على الطهارة.

3. صحيحة محمد بن مسلم: (محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن آنية أهل الذمة والمجوس؟ فقال: لا تأكلوا في آنيتهم، ولا من طعامهم الذي يطبخون، ولا في آنيتهم التي يشربون فيها الخمر)[1].

والرواية تامة سنداً.

ولكن دلالتها على نجاسة أهل الكتاب قاصرة، بل أن دلالتها على طهارتهم أظهر. وذلك، لأن الحكم بنجاستهم يستلزم الحكم بالتجنب عن جميع الأواني المضافة إليهم حتى الآنية التي يشربون فيها الماء ولا وجه معه لتقييد الآنية

---

(1) الحر العاملي: المصدر المتقدم/ 3، 419، ح1، باب: نجاسة الكافر ولو ذمياً ولو ناصبياً.

والطعام. لأن الآنية يتصرف فيها بالأكل والشرب فتتنجس بالنجاسة العرضية.

وبذلك يظهر لنا من الرواية عدم نجاسة أهل الكتاب.

4. رواية هارون بن خارجة: (عنه، عن إسماعيل بن مهران، عن محمد بن زياد، عن هارون بن خارجة، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام أني أخالط المجوسي فآكل من طعامهم؟ فقال لا)[1].

والرواية من حيث السند تامة.

ومن حيث الدلالة، فيمكن أن يقال أنه لم يظهر من سؤال الراوي أن المحذور الذي يبديه هو النجاسة كي يفهم من المنع الوارد في جواب الإمام عليه السلام أنه النجاسة بل الذي يبدو، هو السؤال عن الأكل من طعامهم وهم لا يتحرجون من أكل النجس والتصرف في النجس فقال عليه السلام لا.

فالرواية أيضاً لا يظهر منها نجاسة أهل الكتاب.

5. صحيحة عبد الله بن أبي يعفور: (عن ابن الوليد، عن سعد، عن أحمد بن الحسن بن فضال، عن الحسن بن علي، عن ابن بكير، عن ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ... إياك أن تغتسل من غسالة الحمام ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوس والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب،

---

(1) السيد حسين البروجوردي: جامع أحاديث الشيعة/ 6، 264.

وإن الناصب لنا أهل البيت أنجس منه)[1].

والرواية تامة سنداً.

وأما دلالتها على نجاسة الكتابي، فقد يقال فيها إما كونها على أساس إرشادية النهي عن الغسالة إلى نجاستها أو بلحاظ تعليل النهي عن غسالة الناصبي وأنه أنجس، والمفيد بوحدة السياق ووحدة النكتة في النهي هي النجاسة.

إذن الدلالة غير تامة.

6. صحيحة على بن جعفر: (وبإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن العمركي، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن فراش اليهودي والنصراني ينام عليه؟ قال لا بأس، ولايصلي في ثيابهما، وقال: لا يأكل المسلم مع المجوسي في قصعة واحدة، ولا يقعده على فراشه ولا مسجده ولا يصافحه. قال: وسألته عن رجل أشترى ثوباً من السوق للبس لا يدري لمن كان، هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: إن اشتراه من مسلم فليصل فيه، وإن اشتراه من نصراني فلا يصلي فيه حتى يغسله)[2].

وهذه الرواية تامة من ناحية السند.

وأما دلالتها فلابد من دراسة صدرها وذيلها..

(1) العلامة المجلسي: بحار الأنوار/ 73، 72، تحقيق السيد إبراهيم الميانجي، ومحمد باقر البهبودي،ط2، 1403هـ، مؤسسة الوفاء - بيروت.

(2) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ 3، 422، ح10، باب: نجاسة الكافر ولو ذمياً ولو نصرانياً.

أما صدر الرواية، فهو يشتمل على النهي عن الصلاة في ثياب الكتابي والأكل معه في قصعة واحدة وإقعاده على فراشه ومسجده ومصافحته.

وفي الحقيقة أن دلالة الصدر على النجاسة غير واضح. فإن الترخيص في النوم على فراش اليهودي والنصراني يوهن استظهار النجاسة من النهي عن إقعاد المجوسي على فراش المسلم. الأمر الذي يجعلنا نتصور أمراً آخر محتملاً في المقام لهذه النواهي غير النجاسة.

وأما ذيل الرواية، فقد ورد فيه النهي عن الصلاة في ثوب أخذ من نصراني حتى يغسل ولا كلام في استحباب الغسل. وذلك لدلالة الروايات المعتبرة على عدم لزومه، والجمع بينهما بحمل ما نحن فيه بصورة العلم بالنجاسة، وهذا حمل على فرض نادر.

إذن، نستفيد من العرض المتقدم للروايات الشريفة أن دلالتها على نجاسة الكتابي قاصرة. فلا يمكن الحكم بنجاستهم، بل في بعضها أنها تدل على طهارتهم.

الدليل الثالث: الإجماع

فقد استضافت دعاوى الإجماع على نجاستهم. وممن صدر عنهم هو الشيخ الطوسي في المبسوط والسيد المرتضى في الانتصار والناصريات وابن زهرة في الغنية وابن إدريس الحلي في السرائر والعلامة الحلي في التذكرة والشهيد الثاني في روض

الجنان بل أن الوحيد البهبهاني في حاشيته على المدارك (الصفحة 77 الطبعة القديمة) قال: (إن الحكم بالنجاسة شعار الشيعة يعرفه علماء العامة منهم، بل وعوامهم يعرفون أن هذا مذهب الشيعة، بل ونساؤهم وصبيانهم يعرفون ذلك وجميع الشيعة يعرفون أن هذا مذهبهم في الإعصار والأمصار).

مناقشة الإجماع:

إن الإجماع المدعى في كلمات كبار علماء الإمامية هو بالنسبة لنا إجماع منقول. وقد تقرر في علم الأصول عدم حجية الإجماع المنقول على مستوى نقل المسبب وهو رأي المعصوم عليه السلام لعدم كونه شهادة حسية حتى تكون مشمولة لدليل حجية خبر الثقة.

وإنما يلزم ملاحظة الإجماع على مستوى نقل السبب وهو فتاوى العلماء حتى يعلم أنه ما هو السبب للنقل وهل يكون سبباً عندنا أم لا؟

والحقيقة، إن ألفاظ دعاوى الإجماع ظاهرة فينقل السبب وهو اتفاق الفقهاء وهذا النقل لو كان دقيقاً فهو ينفع لمعرفة الحكم الشرعي.

وهناك عدة مناقشات للإجماع المتقدم نذكر منها:

المناقشة الأولى:

إن حجية الإجماع لما كانت قائمة على أساس حصول العلم بالإرتكاز المتشرعي المتلقى من أصحاب الأئمة عليهم السلام فعليه، فإن كل قرينة معاندة مانعة من حصول العلم بالإجماع.

وسيأتي في الأخبار الواردة في طهارة الكتابي أن نجاسة الكتابي لم تكن مركوزة في أذهان الخواص من المتشرعة فضلاً عن العوام إلى زمن الغيبة الكبرى فالرواية التي تروى في عصر الإمام الصادق عليه السلام حيث تقول (إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده عليّ فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك ...)[1] حيث يفهم من الرواية وجود محذور النجاسة العرضية، ولم يكن للنجاسة الذاتية ذكر ولوكانت النجاسة الذاتية مركوزة في أذهان السائلين لكان أولى بالإبراز من محذور النجاسة العرضية.

اعتراض:

إن روايات النجاسة يستفاد منها مركوزية النجاسة الذاتية في أذهان الرواة والسائلين.

يجاب عن الاعتراض:

إن هذه الروايات لا تكشف بالضرورة عن ارتكاز نجاسة الكتابي ذاتاً. فقد وردت من الرواة أسئلة حول سؤر الحائض والجنب من المسلمين الذين لا يعتنون بالنجاسة. وهذا واضح من عدم نجاستها الذاتية. بل أقصى ما يمكن أن تدل عليه هو تطرق محذور النجاسة الذاتية في أذهان المتشرعة وهذا أمر يختلف عن المركوزية.

---

(1) الحر العاملي: المصدر السابق/ 3، 521.

المناقشة الثانية:

إن من المشاكل التي تثار حول هذا الإجماع هو عدم كونه تعبدياً وكاشفاً عن رأي المعصوم عليه السلام وهو المهم بالمقام بل يحتمل قوياً أن يكون إجماعاً مستنداً إلى بعض الوجوه الإجتهادية.

بيان وجه المدركية:

هناك وجوه عديدة تؤدي إلى رفض فتوى الطهارة وعدم المصير إليها ويحتمل أن تكون هي المستند للقائلين بالنجاسة منها، التمسك بآية ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ وإسقاط روايات الطهارة لمنافاتها للكتاب بنحو لا يقبل الجمع، أو استفادة صراحة السنة بعض روايات النجاسة بنحو لا يقبل الجمع العرفي مع أخبار الطهارة فيصار إلى أخبار النجاسة لموافقتها للكتاب أو لمخالفتها العامة، أو يتم تساقط الطائفتين ويرجع إلى الكتاب لأن بعضهم يرى أخبار الطهارة أخبار آحاد لا يتم العمل بها مع وجود أخبار النجاسة المحتّمة حسب نظره بالقرائن المفيدة للعلم والعمل. وعليه، لا يصح ما قيل من لزوم أن يكون هذا الإجماع تعبدياً لوجود احتمال استناده إلى أحد هذه الوجوه وهذا ليس ببعيد.

وعليه فالإجماع المدعى على نجاسة أهل الكتاب الذاتية لا يمتلك صلاحية الإستناد عليه كدليل معتبر بل ولا يمكن الإلتزام بالإحتياط على وفقه.

والمتحصل، أن القضية تابعة للوثوق الشخصي بدعاوى الإجماع فإنها تتبع قوة الإحتمال وضعفه في نفس الفقيه ولذا نجد أن بعض هذه الإحتمالات الضعيفة كانت مؤثرة عند بعض أكابر الفقهاء ولكن كل تلك الإحتمالات مناقشة فلا يصمد الإجماع كدليل.

ومن جميع ما تقدم، يثبت لنا عدم مرجوحية القول الأول.

القول الثاني
النجاسة الذاتية والعفو عنها عند الابتلاء

يظهر من مجموعة من الفقهاء بعد ملاحظتهم لأخبار النجاسة، وحكم مشهور الفقهاء على طبق تلك الأخبار، وميل الغالب منهم إلى ذلك، ودراسة أخبار الطهارة والتي عبروا عنها بأنها نص وصريحة بالطهارة حكموا حكماً وسطياً بين النجاسة والطهارة وهو، القول بـ (نجاستهم ولكن يعفى عنه لعموم الابتلاء).

ومن القائلين بهذا القول المحقق البحراني في حدائقه قال رحمه الله: (الأول: لا يخفى أنه على تقدير القول بالنجاسة كما اخترناه فلو ألجأت ضرورة التقية إلى المخالطة جازت المباشرة دفعاً للضرر كما أوجبته شرعية التقية في غير مقام من الأحكام إلا أنه يتقدر بقدر الضرورة فيتحرى المندوحة مهما أمكن...)[1].

واستدل له، بعموم الإبتلاء وشدة الحاجة إلى معاشرتهم ومساورتهم أو معاشرة من يعاشرهم لمكان الحرج والضرورة. وبصحيحة علي بن جعفر[2].

ومال إلى هذا الرأي الفقيه الهمداني (رحمه الله) قال:

---

(1) المحقق البحراني: الحدائق الناظرة/ 5، 188، تحقيق وتعليق وإشراف: محمد تقي الإيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي.

(2) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ 3، 421، ح9، باب: نجاسة الكافر ولو ذمياً ولو ناصبياً.

(... فالحق أن المسألة في غاية الإشكال ولو قيل بنجاستهم بالذات والعفو عنها لدى عموم الإبتلاء أو شدة الحاجة إلى معاشرتهم ومساورتهم أو معاشرة من يعاشرهم لمكان الحرج والضرورة كما يؤيده أدلة نفي الحرج ويشهد له صحيحة علي بن جعفر المتقدمة الدالة على جواز الوضوء بما باشره اليهودي والنصراني لدى الضرورة والمنع منه في غيرها لم يكن بعيداً عما يقتضيه الجمع بين الأدلة...)[1].

(1) آقا محمد رضا الهمداني: مصباح الفقيه/ 1، 562، الطبعة القديمة، الناشر: مكتبة الصدر، طهران.

القول الثالث
طهارتهم الذاتية والنجاسة عارضة عليهم

واستدل لهذا القول بأدلة وهي:

الدليل الأول: الكتاب الكريم

قوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ وَطَعَامُكُمۡ حِلّٞ لَّهُمۡۖ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكُمۡ إِذَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحۡصِنِينَ غَيۡرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخۡدَانٖۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلۡإِيمَٰنِ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ﴾[1].

تقريب الاستدلال:

أحلّ الله سبحانه وتعالى طعام أهل الكتاب للمسلمين وطعام المسلمين حل لهم.

والطعام حسب ما ذكره علماء اللغة[2]: اسم لكل ما يطعم. أي: كلما يذاق ويطعم. كما أن الشراب اسم لكل ما يشرب.

ومقتضى حلية طعام أهل الكتاب هو، حلية كلما يصنعونه بأيديهم ويعالجونه بمباشرتهم. ومع القول بنجاستهم كيف يحكم بطهارة ما باشروه؟

---

(1) سورة المائدة: الآية6.

(2) ابن فارس: مقاييس اللغة/ مادة: طعم، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي ـ إيران. ومحمد بن عبد القلادر: مختار الصحاح/ مادة: طعم، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

ولكن وقع الكلام في المراد من الطعام، فخص منهم بالبرّ الحنطة والحبوب ونحوها.

لكن في التخصيص بالحبوب خلاف إطلاق الآية المباركة. مع أن حبوب المشركين وسائر الكفار كانت محللة قبل نزول الآية المباركة فلا وجه لتخصيص أهل الكتّاب بالذكر. وأن الآية واقعة موقع الإمتنان. إن المرتكز في أذهان عامة الناس حيث كان هو حلية الحنطة التي زرعها غير المسلم فلا يكون الحكم بالحلية وارداً في مورد احتمال الحرمة. ويؤيد استعمال الطعام في المعنى العام ولا يختص بالحبوب أو البرّ هو:

أ: قوله تعالى: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ ۗ قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[1].

فهنا لم يحرم شيء من الطعام على بني إسرائيل لا قبل نزول التوراة ولا بعده ولم يقل أحد أن المراد بالطعام هو البرّ والحبوب.

ب: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُۥ مَتَٰعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ ۖ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ ٱلْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ۗ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِىٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[2].

وهنا أطلق الطعام وأريد منه صيد البحر.

فيلاحظ في كل هذه الآيات المباركة وغيرها من آيات

---

(1) سورة آل عمران: الآية 93.

(2) سورة المائدة: الآية 96.

الذكر الحكيم إطلاق الطعام وإرادة كلما يذاق ويؤكل من دون تخصيص بالحبوب.

ج: الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في معنى الطعام عند تفسيرهم للآية المباركة:

1: (وعنه، عن محمد بن خالد، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله الله تعالى ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ﴾ فقال العدس والحمص وغير ذلك)[1].

والرواية تامة من حيث السند.

2: (محمد بن يعقوب، عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن محمد بن اسماعيل، عن علي بن النعمان، عن ابن مسكان، عن قتيبة الأعشى قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام وأنا عنده فقال له: الغنم يرسل فيها اليهودي والنصراني فتعرض فيها العارضة فيذبح، أنأكل ذبيحته؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام لا تدخل ثمنها مالك ولا تأكلها فإنما هو الإسم ولا يؤمن عليه إلا مسلم. فقال الرجل: قال الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ فقال له أبو عبد الله عليه السلام: كان أبي عليه السلام يقول: إنما هو الحبوب وأشباهها)[2].

والرواية تامة من حيث السند.

---

(1) الحر العاملي: المصدر المتقدم/ 24، 205، ح5، باب: عدم تحريم الحبوب والبقول وأشباهها التي في أيدي أهل الكتاب...

(2) المصدر المتقدم: 24، 48، ح26، باب: تحريم ذبائح أهل الكتاب وغيرهم...

الدليل الثاني: الأخبار الشريفة

بعد استعراضنا فيما تقدم لمجموعة من الأخبار الشريفة في الدليل الثاني للقول بنجاسة أهل الكتاب ولم تكن كافية لإثبات النجاسة (حسب المناقشات التي تقدمت) هناك مجموعة من الروايات التي تقابلها وفيها ما هو تام السند وما هو عليل السند. ولكن يستكشف من مجموعها (طهارة أهل الكتاب) ولا بأس باستعراض جملة منها:

1: ما رواه عمار الساباطي: (محمد بن الحسن بإسناده عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال، عن عمرو بن سعيد المدائني، عن مصدق بن صدقة، عن عمار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل هل يتوضأ من كوز أو إناء غيره إذا شرب منه على أنه يهودي؟ فقال: نعم، فقلت: من ذلك الماء الذي شرب منه؟ قال: نعم[1].

وسند الرواية تام وهي من الصحاح.

ودلالتها على طهارة أهل الكتاب واضحة، إذ لولا طهارتهم لتنجس الماء ولما جاز الوضوء فيه.

2: رواية أخرى للساباطي: (محمد بن الحسن، عن المفيد، عن محمد بن أحمد بن داود، عن أبيه، عن علي بن الحسين، عن محمد بن يحيى، عن محمد بن أحمد بن يحيى،

---

(1) المصدر المتقدم: 1، 229، ح3، باب: نجاسة أسثار أصناف الكفار.

عن أحمد بن الحسن بن علي بن فضال، عن عمرو بن سعيد، عن مصدق بن صدقة، عن عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام في ـ حديث ـ قال: قلت: فإن مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امرأة مسلمة من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ونساء مسلمات ليس بينه وبينهن قرابة؟ قال: يغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطر، وعن المرأة المسلمة تموت وليس معها امرأة مسلمة ولارجل مسلم من ذوي قرابتها ومعها نصرانية ورجال مسلمون؟ قال: تغتسل النصرانية ثم تغسلها[1].

والرواية معتبرة وسندها تام.

وأما الدلالة فهو، أن الكتابي لو كان نجساً لم ينفعه الاغتسال لإزالة نجاسته كي يباشر تطهير الميت لاشتراط طهارة الماء وطهارة يد الغاسل.

وأما دعوى أن الإضطرار رافع للشرطية في غير محله. لإمكان التغسيل من دون تماس وذلك بمحض إلقاء الماء عليه. فيفهم من اغتساله هو إزالة النجاسات العارضة عليه.

3: رواية إسماعيل بن جابر: (وعن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان بن يحيى، عن إسماعيل بن جابر، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في طعام أهل الكتاب؟ فقال: لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال: لا تأكله ثم سكت هنيئة ثم قال: لا تأكله ولا تتركه تقول: أنه حرام ولكن

---

(1) المصدر السابق: 2، 525، ح1، باب: حكم تغسيل الذمي المسلم إذا لم يحضره مسلم ولا مسلمة ذات رحم، وكذا الذمية والمسلمة.

تتركه تتنزه عنه إن في آنيتهم الخمر ولحم الخنزير)[1].

الرواية من حيث السند تامة.

وأما الدلالة، فهي دالة على نفي النجاسة الذاتية بلحاظ تعليل الترك بتنجس الآنية بالخمر ولحم الخنزير مع أن أهل الكتاب يباشرون عادة طعامهم برطوبة.

ودعوى تكرار النهي لا يلائم أن يكون تنزيهاً وإنما يلائم أن يكون النهي تحريماً الأمر الذي يوجب التشكيك من جهة ذيل الرواية إذ قد يستفاد من الذيل أنها صدرت (تقية) لذهاب العامة للطهارة فيشكل العمل بالذيل.

ويدفع الإشكال بأن تنجس الآنية بالخمر ولحم الخنزير أمر تحقيقي لا تقديري فالنهي التحريمي بملاك تنجس الطعام بالآنية النجسة بحيث يراد من التنزه ما يجتمع مع النهي التحريمي كما ورد (تنزهوا عن البول)[2].

4. رواية محمد بن مسلم: (وعنه، عن فضالة، عن العلا، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما (عليهما السلام) قال: سألته عن آنية أهل الكتاب فقال: لا تأكل في آنيتهم إذ اكانوا يأكلون فيها الميتة والدم ولحم الخنزير)[3].

---

(1) الحر العاملي: المصدر السابق/ 24، 21، ح4، باب: تحريم الأكل في أواني الكفار...

(2) المحقق الحلي: المعتبر في شرح المختصر/ 1، 411، ط مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

(3) الحر العاملي: المصدر المتقدم/ 16، 385، ح6، باب 54: تحريم الأكل في أواني الكفار... (الإسلامية).

وسند هذه الرواية تام.

وأما دلالتها على طهارة الكتابي بمقتضى مفهومها واضحة والنجاسة مرتبطة بالأمور العارضة.

ولا يقال إن الرواية ليس لها مفهوم فإنها ليست مسوقة لبيان تحقيق الموضوع.

5. (عبد الله بن جعفر (في قرب الإسناد)،عن الحسن بن ظريف، عن الحسين بن علوان، عن جعفر، عن أبيه، أن علياً عليه السلام كان يقول: كلوا من طعام المجوس كله ما خلا ذبائحهم، فإنها لا تحل وإن ذكر اسم الله عليها)[1].

والرواية معتبرة السند ولا بأس بها.

وتمامية دلالة الرواية على الطهارة بلحاظ عمومها للطعام المطبوخ الذي يباشره المجوسي برطوبة عادة.

6: رواية إبراهيم بن أبي محمود: (وعنه، عن أحمد بن محمد، عن إبراهيم بن أبي محمود، قال: قلت للرضا عليه السلام: الجارية النصرانية تخدمك وأنت تعلم أنها نصرانية لا تتوضأ ولا تغتسل من جنابة، قال: لا بأس تغسل يديها)[2].

والرواية تامة سنداً.

وأما الدلالة، فهي كالصريح في المدعى وذلك، لأن

---

(1) المصدر المتقدم: 24، 56، ح12، باب: تحريم ذبائح الكفار من أهل الكتاب وغيرهم. . .

(2) االمصدر السابق: 3، 422، ح11، باب: نجاسة الكافر ولو ذمياً. . .

السؤال في تلك الرواية يحتمل أن يكون قضية خارجية بأن كانت عنده عليه السلام جارية نصرانية تخدمه وقد سأله الراوي عن حكم استخدامها وعليه فيكون قوله عليه السلام (لا بأس تغسل يديها) جملة خبرية ومعناها عدم البأس بخدمتها لطهارة يديها وارتفاع نجاستها العرضية بالغسل.

ولكن يُبعد هذا الاحتمال أن السائل من ـ كبار ـ الرواة ولا يكاد يحتمل في حقه أن يسأله عليه السلام عن فعله فإن اعتبار فعل الإمام كاعتبار قوله مما لا يخفى على مثله فهل يحتمل في حقه أن يسأله عليه السلام عن حكم استخدام الجارية النصرانية بعد قوله: يجوز استخدام الجارية النصرانية؟ فكذلك الحال بعد فعله عليه السلام.

ويحتمل أن يكون السؤال فيها على نحو القضية الحقيقية كما هو الأظهر لأن السؤال يقع على أنحاء مختلفة، فتارة: يسأل عن الغائب يقوله الرجل يفعل كذا، وأخرى: يفرض السائل نفسه مبتلياً بها حقيقة كقوله: إني أصلي وأشك في كذا وكذا، وثالثة: يفرض المسؤول عنه مبتلى بالواقعة كقوله: إذا صليت وشككت في كذا. كل ذلك على سبيل الفرض والتقدير.

وعليه فقوله عليه السلام (تغسل يديها) جملة إنشائية وتدل على وجوب غسل اليد على الجارية.

وعلى كلا التقديرين: الرواية تدل على طهارة أهل الكتاب وأنه لا مانع من استخدامهم إلا نجاستهم العرضية المرتفعة بالغسل[1].

---

(1) الشيخ ميرزا علي الغروي: التنقيح في شرح العروة الوثقى/ 2، 52، =

وهناك روايات أخرى نكتفي بما ذكرناه لعدم الإطالة.

المحصلة:

من مجموع الأخبار المتقدمة الذكر وغيرها الدالة على الطهارة لتكاثرها وتظافرها وصحة أسانيده أو اعتضاد بعضها ببعض لا يمكن الخدش في سندها أو دلالتها. فهي من حيث السند تامة. وأما من حيث الدلالة فهي من القوة بمكان كاد أن يكون بعضها نصاً في المدعى.

مدرسة أهل السنة

المشهور عند أئمة أهل السنة هو القول بطهارة الكتابي. ولنستعرض على نحو الإجمال جملة من تلك الأقوال:

قال في المغني: (الأول: الآدمي طاهر وسؤره طاهر سواء كان مسلماً أو كافراً عند أهل العلم)[1].

وقال في عمدة القارئ: (إن المؤمن لا ينجس وأنه طاهر سواء كان جنباً أو محدثاً حياً أو ميتاً. وكذا سؤره وعرقه ولعابه ودمعه. وكذا الكافر في هذه الأحكام)[2].

= تقريرات بحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي، الطبعة: الثالثة، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.

(1) الشيخ أبي محمد عبد الله بن قدامة: المغني والشرح الكبير/ 1، 43، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان.

(2) الشيخ محمود بن أحمد العيني: عمدة القارئ شرح صحيح البخاري/ 3، 239، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

وقال صاحب البدائع: (السؤر الطاهر المتفق على طهارته فسؤر الآدمي بكل حال مسلماً كان أو مشركاً...)[1].

وكذا في غيرها من كتب العامة.

وفي مقابل هؤلاء الأئمة، فقد ذهب الفخر الرازي في تفسيره، إلى القول بنجاسة المشرك لظاهر الآية الشريفة ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾. ونقل عن الحسن، من صافح مشركاً توضأ، وقال: هذا قول الهادي من أئمة الزيدية[2].

ونسب في فتح الباري القول بالنجاسة إلى أهل الظاهر، وقال: الآدمي الحي ليس بنجس العين[3].

وفي المحلى، ذهب إلى النجاسة وتعجب ممن يقول بالطهارة[4].

وقال القاضي: بعدم النجاسة ذاتاً.

واستدل على قوله:

إن أعيان وأجسام الكفار لو كانت نجسة ذاتاً لما أمكن تطهيرها بالإسلام إذ لا يعقل أن يكون الإسلام مطهراً. ألا ترى أن الخنزير لو تشهد لا يطهر وإنما يطهر بالاستحالة وعين

---

(1) الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع/ 1، 63، المكتبة الحبيبية، باكستان.

(2) الفخر الرازي: التفسير الكبير/ 16، 24، الطبعة الثالثة.

(3) الإمام شهاب الدين ابن حجر العسقلاني: فتح الباري بشرح صحيح البخاري/ 1، 334، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

(4) الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن حزم: المحلى/ 1، 130، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

المسلم لا تستحيل بالإسلام إلى عين أخرى وهذا لازم باطل فلا بد من الحكم بطهارتهم[1].

وذكر الشيخ الطوسي في الخلاف، لا يجوز استعمال أواني المشركين من أهل الذمة وغيرهم، وقال الشافعي: لا بأس باستعمالها ما لم يعلم فيها نجاسة. وبه قال أبو حنيفة ومالك وقال أحمد بن حنبل وإسحاق لا يجوز استعمالها[2].

وفي كتاب الفقه على المذاهب الأربعة في مبحث الأعيان الطاهرة قال: الأعيان الطاهرة كثيرة منها الإنسان سواء كان حياً أو ميتاً لأنه سبحانه وتعالى قال ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ﴾[3].

ثم قال: نفس الحيوان الحي سواء كان أنساناً أو غيره طاهر بحسب خلقته إلا بعض أشياء منفصلة...

وقال: الشافعية والحنابلة قالوا: الأشياء المنفصلة النجسة الكلب والخنزير وما تولد منها أو من أحدهما.

وقال الحنفية: ليس في الحيوان نجس إلا الخنزير فقط.

وقال المالكية: لاشيء في الحيوان نجس العين مطلقاً فالكلب والخنزير وما تولد منهما طاهرة جميعها.

وعلى ضوء جميع ما تقدم تكون محصلة البحث:

---

(1) الفخر الرازي: التفسير الكبير/ 16، 24. والآلوسي: روح المعاني/ 10، 76.

(2) نقلاً عن المحقق البحراني: الحدائق الناضرة/ 5، 503، تحقيق وتعليق: الشيخ محمد تقي الإيرواني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.

(3) الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة/ 1، 9، مطبعة دار الكتب العلمية.

إن مدرسة أهل السنة بأغلب علمائها وفقهائها متفقون على طهارة الآدمي بغض النظر عن كونه مسلماً أو كافراً أو من أهل الكتاب.

وبنهاية هذا الاستعراض الفقهي لنأخذ بعين الاعتبار جملة من النقاط:

1: هناك مجال للقول بطهارة أهل الكتاب كما ذهب الكثيرون. وهنا ينبغي القول، إن الرأي الآخر لا يشكل دعامة للنهوض بفقه مجتمعي يأخذ على عاتقه المقصد الأساس من الدين الذي يشكل الفقه أحد أركانه المتعلقة بالسلوك الشرعي للمتدين الذي ينعكس إلى ممارسة اجتماعية مؤثرة في مستوى علاقاته مع المجتمعات الشريكة له على هذه الأرض.

2: هناك من يؤكد من الباحثين (ومنهم أستاذنا آية الله الشيخ الهرندي "دام ظله") أن هذا المستوى المنفعل من التعامل مع أمثال هذه القضايا إنما نشأ في القرن الخامس الهجري. بمعنى، أنه متأخر عن زمن الرسالة بكثير. وهذا مؤشر إلى أن الوضع الاجتماعي هو من خلق هذا النوع من الإهتمام بهذه الفتاوى. ولا يبعد أن يكون الوضع السياسي مؤثراً في هذا وفي نمو هذه الإتجاهات من التفكير.

3: الحكم بنجاسة أهل الكتاب إذلال للهدف وتقويض للغاية من الدين لأن كل المجتمعات تتكون من أبناء حضارات دينية متعاقبة أو متصلة، والاختلاف في التفسير خلق لفرص النمو الذاتي الذي يمنح التعايش أطاراً معرفياً يؤسس لعلاقات موضوعية أساسها القيم والمعرفة وليس سبيلاً للحراب والمشاكسة.

4: إن الذين يحبهم الله هم بالتأكيد ليسوا على درجة واحدة من الفهم لاختلاف مدارسهم الدينية ولياقاتهم الشخصية. والموروث الديني، يروي حواراً بناءً بين نبي الله موسى عليه السلام نبي بني إسرائيل وبين أحد الرعاة البسطاء الذي أزعجه النبي عليه السلام باعتراضه على طريقة عبادته وعلاقته بالله مما أدى إلى تشنج هذا الراعي وتخليه عن عبادته لشعوره بخطئها. وهنا عاتب الله نبيه (إنك يا موسى أبعدت عبداً يحبني). وهذا يؤشر إلى أن المحبة لله لا تحتاج إلى كثير عناء ولا وصاية فقهاء وهي بذاتها سبيل للنجاح الإنساني على هذه الأرض.

5: لا يجدر بنا الحديث عن حوار مع الآخر إذا أعطينا لأنفسنا الحق بأننا في موقع المركزية فلا مركزية إلا للقيم، لأنها الكفيلة بإيجاد فرص التساوي بين الجميع. ونحذر ونقول، إن فشلنا في تحقيق ذلك يعني أننا أعدمنا فرصة للأديان أن تحقق غايتها الأصلية (إن الكل من أجل الكل). وإلا لا معنى لأن نتشدق بحبنا لله ملهم الأديان.

6: أخيراً لابد من التنبيه، إن القول بنجاسة أهل الكتاب هو في الحقيقة إلغاء للآخر لا ينتمي للبشر ويتساوى مع أرذل الحيوانات. فهل هذا حكم صائب مع أقلية تحكمها دولة إسلامية؟ على الأقل ناهيك عن مجتمعات برمتها.

ومن أجل هذا علينا التخلص من أمثال هذه المواقف وأن نعمل على تحرير ديننا من أمثال هذه التجاوزات التي تقلص بل تنهي علاقتنا بالآخر.

المحـور الثاني

أهل الذمة والجزية

ظهرت بوادر قيام الدولة الإسلامية بعد بيعة العقبة الثانية[1] وما تَلاها من هِجرة فردية وشبه جماعية من المؤمنين الأولين من مكة إلى المدينة المنورة، وتُوجت بهجرة الرسول الأعظم ﷺ فخَلَّف وراءه جمعاً من المشركين بمكة يشحذون سيوفهم ويعدون العدة لتقويض هذه الدولة والإنقضاض على هذه البادرة النبوية بالتنسيق مع المناهضين لها في المدينة من أهل الكتاب وآخرين ممن أطلق عليهم القرآن الكريم صفة المنافقين.

---

(1) بيعة العقبة الأولى: حيث بايع النبي ﷺ خمسة نفر من الخزرج وواحد من الأوس في خفية من قومهم وهم: جابر بن عبد الله، وقطنة بن عامر بن حزام، وعوف بن الحارث، وحارثة بن ثعلبة، ومرثد بن الأسد، وأبو أمامة ثعلبة بن عمرو ويقال هو أسعد بن زرارة. فلما انصرفوا إلى المدينة وذكروا القصة وقرأوا القرآن صدقوه. وفي السنة القابلة وهي العقبة الثانية: أنفذوا معهم ستة آخرين بالسلام والبيعة وهم: أبو هيثم بن التهيان، وعبادة بن الصامت، وذكوان بن عبد الله، ونافع بن مالك بن العجلان، وعباس بن عبادة بن نضلة، ويزيد بن ثعلبة حليف له، ويقال مسعود بن الحارث، وعويم بن ساعدة حليف لهم، ثم أنفذ النبي ﷺ معهم مصعب بن هاشم، فنزل دار أسعد بن زرارة فاجتمعوا عليه وأسلم أكثرهم... لاحظ لذلك ابن شهراشوب: مناقب آل أبي طالب/ 1، 151. المطبعة الحيدرية ـ النجف الأشرف.

فلم يكن المناخ العام للمدينة ملائماً تماماً لقيام دولة النبي ﷺ. فاتَّخَذ (عليه الصلاة والسلام) خطوة أُخرى مضافة إلى خطوة بيعة العقبة تمثلت بإطلاق بادرة دستورية عُبِّر عنها: بـ(صحيفة المدينة)، تحدثت في إطار وحدة الأمة ونظمت آفاقاً لجمع الفرقاء في سياق هذه الوحدة، فجاء فيها:

(هذا كتاب محمد النبي، رسول الله، بين المؤمنين والمسلمين من قريش، وأهل يثرب ومن تبعهم ولحق بهم وجاهد معهم: أنهم أُمة واحدة، من دون الناس... وأن يهود بن يعوف أنهم أمة مع المؤمنين لهم دينهم وللمسلمين دينهم...)[1].

ومن هنا، فالتعددية القبلية انصهرت في أُمة الإسلام والأقلية اليهودية أُمة أُخرى من المؤمنين يجمعنا معهم الإيمان بالرب الواحد وصولاً إلى الوطن الواحد... وهذا كان هدف النبي ﷺ من هذه الوثيقة، فقد نظم فيها (عليه الصلاة والسلام) ضوابط مكتوبة لأجل استيعاب التعددية على أساس الدين مع الأقليات الكتابية وعلى أساس العرق مع القبائل المختلفة من مهاجرين وأنصار.

فكانت هذه الصحيفة وبحق أول معاهدة شارعة (موثقة) في التاريخ، بمعنى ـ كما هو في القانون الدولي الحديث ـ في تعريف المعاهدات الشارعة: (هي اتفاق بين أطراف متعددة

(1) الأحمدي الميانجي: مكاتيب الرسول/ 3، 24، ط1، م دار الحديث ـ طهران.

لتنظيم أمور تهمهم والتمتع بما يضمنه لهم من الحقوق إذا أدوا ما عليهم من واجبات)[1].

وقد صرحت الوثيقة بذلك ـ كما هو منصوص فيها ـ (وإن من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم. . .)[2].

وهكذا يتبين لنا أن خطوات الرسول ﷺ كانت تتحرك ضمن مساحة الوطن للجميع دون تمايز دينى أو قبلي. فالدولة، بما هي وحدة سياسية ذات شخصية معنوية، تتكون من شعب

---

(1) عرفت المعاهدات الشارعة بعدة تعريفات نستعرض بعضاً منها:
1: (هي تلك المعاهدات المنشئة للقانون ويقصد بها تلك التي يكون الهدف من إبرامها تنظيم العلاقة بين الأطراف من خلال وضع قواعد قانونية تتسم بالعمومية والتجريد. وفي الوقت الحاضر فإن المعاهدات الشارعة عادة ما تبرم في إطار منظمة دولية أو في مؤتمر دولي ومن أمثلة هذا النوع من الاتفاقيات "اتفاقية فينا للمعاهدات سنة 1969م، قانون البحار سنة 1963م، اتفاقيات جنيف بشأن القانون الدولي الإنساني سنة 1948م.") محاضرات في القانون الدولي، ج2، موقع الكتروني بعنوان (الجوارح).
2: (المعاهدات الشارعة تقوم على تمييز ذي طبيعة شكلية أو صورية وعلى وضع قاعدة قانونية صالحة موضوعياً، وتتميز بتطابق مضمون إدارة الموقعين عليها مثل "اتفاقية عصبة الأمم المتحدة في 28/ 6/ 1919م، ميثاق هيئة الأمم في 26/ 6/ 1946م، اتفاقيات لاهاي سنة 1899م و 1907م) د. حنان أخميس: تاريخ الدبلوماسية/ 3، دراسات دولية.
3: (المعاهدات الشارعة هي اتفاقيات متعددة الأطراف تبرم بين عدد من الدول لتنظيم أمور تهم الدول جميعاً وهي لهذا السبب قريبة الشبه بالتشريعات ولذلك يطلق عليها المعاهدات الشارعة).

(2) ابن سيد الناس: عيون الأثر/ 1، 260، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، لبنان ـ بيروت.

يقطن أرضاً بعينها في ظل نظام معين يقوم على تنفيذه سلطة ما.

لقد كان الرسول ﷺ بسلطة الوحي نبياً مرشداً تأخذ رسالته البعد الإنساني المنوط بها، مضافاً إلى كونه حاكماً لا يفرط بأي جماعة تخالفه أو تخالف الأغلبية في معتقداتها أو انتماءاتها، فمارست دولته الرشيدة دورها السليم في قيادة المجتمع على أساس من التنظيم الحضاري القائم على المفاوضات والحوارات المستمرة وكتابة الوثائق الضامنة لحقوق الآخرين، أو ضمن المعالجات التى يصل البعض منها إلى حد وضع السيف بمن يعمل سراً وجهراً على تقويض الهدف الأعلى للنبي (عليه الصلاة والسلام) وهو بناء الدولة بما هي ضرورة وإستجابة اجتماعية تضمن للجميع حقهم في الحياة، مضافاً إلى تكريس رسالته السماوية الإنسانية.

بيد أن الأقلية الكتابية في حدود مساحة الوطن النبوي - المدينة المنورة - لم يكونوا يمارسون دوراً إيجابياً في تفعيل تلك الحوارات والمواثيق، ولم تدخر إشارة أو نصيحة أو دعماً لوجستياً في سبيل مناصرة المشركين في العمل على عدم نجاح هذه الدولة.

ولم يكن تصرف أبناء هذه الأقلية خافياً على الرسول القائد (عليه أفضل الصلاة والسلام) بالرغم مما أعطاهم من التطمينات والمؤشرات الرائعة والخطوات البنّاءة والرصينة التي تكفل للجميع معيشتهم بما يضمن السلم الأهلي والحياة المستقرة تحت رعاية القانون الإسلامي المستمد من الوحي

الذي أسماهم (أهل الكتاب) إبرازاً لهويتهم الدينية واعترافاً بوجودهم الاجتماعي وتكريساً لمفهوم الأخوة الدينية القادرة على التواصل ضمن المناخ المتعدد، فلهم حق التعبير كما جاء في بعض المواثيق...

(ولهم أن يضربوا نواقيسهم في أية ساعة شاؤوا من الليل والنهار إلا في أوقات الصلاة، ولهم أن يخرجوا صلبانهم في أيام عيدهم).

وحرية التعبير هي البوابة الأولى التى تفتح منظومة الحقوق على مصراعيها. فالسلوك الرساليات خذ ثلاثة محاور للتعامل معهم:

الأول: محور الدعوة إلى الدين.

الثاني: محور الحرب لمن لا يراعي عهداً.

الثالث: المعاهدة معهم، والتي يكون فيها الكتابي في ذمة المسلمين، ومن هنا،جاءت تسميتهم بـ (أهل الذمة) تمييزاً لهم عن المحاربين الذين لم يراعوا عهداً.

فأهل الذمة: (مواطنون من أهل الكتاب يعيشون ضمن الوطن الإسلامي، وضمن وثيقة معاهدة تنظم العلاقة بينهم وبين الدولة من وجهة نظر فقهية إسلامية، والتي يتضمن بعض بنودها إِستحقاقاً مالياً يؤخذ من الكتابي يُعبَر عنه قرآنياً بالجزية).

وقد أثارت حيثياتها ـ أي الجزية ـ جملة من الإنتقادات، إما بلسان التشهير المتعمد على الإسلام كدين ومنهج، حيث أن عمدة ما يرتكز عليه هذا المستوى من التعبير على ما يشي به

النص الإسلامي من روح الإقالة والتسلط على الأقليات ولعل من أسباب هذا التوجه ضعف التعامل المنهجي والتحليلي لواقع النص الإسلامي وتأريخيته إلى جانب القصد الأيديولوجي.

أو على مستوى تنظيري يُري أن الجزية غير مبررة أخلاقياً، لأنها في جملتها اِستلاب لأموال الغير بسبب انتمائه الديني فيقع ضمن التمييز باعتبارهم آخرين غير مقبولين ضمن رؤية الدين السائد ـ الإسلام ـ وضمن الدولة الحاكمة باسمه.

وعلى ضوء ما يطرحه المستوى الثاني من الفهم ينفتح النقاش لقضية الجزية بإشارة أولية إلى المناخ التاريخي الذي أشرنا إلى بعض ملامحه وأفرز انموذج التعامل النبوي مع أهل الكتاب المتخندقين مع الأعداء المركزيين من مشركي العرب بقيادة قريش.

وهنا ينبغي القول، أن الرسول ﷺ، بعنوانه القيادي، هو المؤسس للدولة الإسلامية التي كانت مرحلتها هي مرحلة الدولة الدينية. فقد كانت دولته محكومة بالتدابير القانونية لمعالجة الفريق الذي كان محارباً له والذي له دين آخر غير الدين الرسمي للدولة. فالآخرون الذين لم يصروا على البقاء على دياناتهم قد دخلوا في الدين وأصبحوا مسلمين، خاضعين تحصيلاً لسلطة الدولة والقانون.

ويبقى أهل الكتاب بعنوانهم الديني قضية تحتاج إلى حل قانوني يكفل السلام بين المختلفين.

فكانت معاهدة (أهل الذمة) لتؤسس تعايشاً إنسانياً في

وطن واحد مقابل من لا يذعن لها ولا يقبل بها من الطرف الإسلامي الذي يريد أن يسترقهم أو يهجرهم أو يصادر كل حقوقهم ومن الطرف الآخر من بقي حربياً حسب التعبير الفقهي.

ولذا، فأهل الذمة هم أهل الكتاب الذين قبلوا بالمعاهدة والتزموا ببنودها، والتي يمكن تلخيصها بثلاث فقرات:

الأولى: عدم شن الحرب أو المؤازرة عليها أو المشاركة بأي نشاط من شأنه تقويض دولة الإسلام.

الثانية: الإلتزام بالأحكام العامة للدولة الإسلامية.

الثالثة: دفع ضريبة مالية معينة وتسمى (الجزية).

هذه البنود الثلاثة هي جوهر المعاهدة المبرمة بين الدولة الإسلامية النبوية والأقليات الكتابية. ويؤطر الرسول ﷺ (مؤسس الدولة) صيغة التعامل مع المعاهدين من أهل الكتاب بقوله ﷺ: (من آذى ذمياً فقد آذاني)[1]. ليضع في أعناق المسلمين مسؤولية حمايتهم واحترام حقوقهم المادية والمعنوية تنفيذاً للمعاهدة التي أخذت على عاتقها إعفائهم من القتال والنفير للدفاع عن الدولة الإسلامية، وبذلك وضعت عنهم ضريبة الدم عن القادرين على حمل السلاح منهم فلا يشاركون في أي صراع تخوضه الدولة تحت أي ظرف. وعليه، فلا تشمل هذه الضريبة النساء والأطفال والشيوخ ليتبين الغرض منها.

ومن هنا، فإن مؤسس الدولة الإسلامية لم يتعامل بأي

(1) علي بن إبراهيم العاملي: الصراط المستقيم/ تحقيق البهبودي، م المرتضوية.

صيغة إقصائية، ولم يحاول أن يسحق أعداءه بطريقة تعمدها الكثيرون من القادة غير المسلمين في بعض أدوار التاريخ ونظروا في الحكمة السياسية ـ إنجاز الإصطلاح ـ بقواعد التعامل مع العدو، بأن النصر النهائي يعني إنهاء وجوده وسحق كيانه بالكامل[1]، كما في سؤال القس للقائد العسكري الأسباني (رامون ماريا نارافايز). هل تعفو يا صاحب المعالي عن أعدائك جميعاً؟

فأجابه: لست مضطراً لمسامحة أعدائي، لقد أرسلتهم جميعاً إلى ساحات الإعدام.

بل أكثر من ذلك يمكن القول بأن الحكمة من سحق العدو هي ممارسة نبوية في ذهن اليهود على وجه الخصوص.. كان النبي موسى عليه السلام أول من مارسها، كما هي في صحائف التوراة عندما قال لأتباعه وهم على وشك دخول أرض كنعان ـ في آخر الأمر ـ أنه يجب عليهم عندما يهزمون قبائل كنعان (أن يدمروهم تدميراً كلياً وأن يقيموا معهم عهداً وأن لا يظهروا معهم أي رحمة)[2].

الخلاصة، إن دولة النصر هي الدولة التي لا تترك أثراً لأعدائها أي خيارات لأنه لا يمكن التوقف في منتصف الطريق، فبُناة الدول والمنتصرون في الحروب كانوا يعالجون أمرَ أعدائهم بهذه الطريقة التي نأى الرسول القائد بحكمته

---

(1) روبرت غرين: كيف تمسك بزمام القوة/ مطبعة: العبيكان ـ السعودية.
(2) روبرت غرين: كيف تمسك بزمام القوة/ مطبعة: العبيكان ـ السعودية.

النبوية وقيادته الإنسانية بدولته عن التعامل بهذه الطرق التي تتخذ من إبادة المخالفين والأعداء وسيلة للنصر.

فهل نفذ النبي ﷺ كما نفذ ملك البرتغال أوامر الراهب الأصولي ورئيس محاكم التفتيش (توماي دي توركومادا) فيفصل الأطفال عن آبائهم اليهود الرافضين في الدخول إلى النصرانية؟ فقال أحد الأساقفة في وصف بعض الممارسات:

(لقد رأيت أطفالاً كثيرين يسحبون إلى حوض التعميد من شعورهم)[1].

بل إن ذلك العنف الدينى قد طال الموتى بعد الأحياء. فإذا ثبتت تهمة الهرطقة على رجل متوفي فإنه ينبغي محاكمته، وإذا ثبت أنه مذنب يجب نبش قبره واستخراج جثته وإلقائه في النار كما ينبغي مصادرة أملاكه.

وهذا الحال مورست مع المسلمين في أسبانيا عندما صدر (مرسوم 944):

(يخير المسلمون بين الدخول في المسيحية ومغادرة أسبانيا).

وأغلقت على إثر هذا المرسوم المساجد ونصبت المحارق العامة التي التهمت جميع الكتب والمخطوطات العربية.

وفي سنة (1502م) خُير مسلمو قشتالة وليون بين المسيحية

---

(1) نقلاً عن رشيد الخيون: انصاف إسلامي لليهود على مرّ العصور/ مقال منشور على www.almotamer.net.

والمغادرة وأعطوا مهلة شهرين فقط مع منع أطفالهم دون الرابعة عشرة والإناث دون الثانية عشرة من مرافقتهم خارج أسبانيا[1].

إلى غير ذلك من أمثلة كثيرة للتعامل مع الآخر الديني، بل وعلى صعيد المختلف العام الإثني.

فتبين من خلال هذا التعامل القانوني عمق اللياقة الحضارية التي تمتع به الإسلام كرؤية ترجمها الرسول القائد ﷺ بسلوكه إزاء أعدائه المحاربين لدعوته الذين كان أهل الكتاب يمثلون في عمقه الفني قادة أركان للحرب تخطيطاً ودعماً وتدبيراً وهو أمر لا يخفيه التاريخ كما هو معلوم.

وتجدر الإشارة إستكمالاً للحديث إلى ما ورد في النص القرآني الذي يشي بنوع من الطرح القاسي في وصف إعطاء الجزية من أهل الذمة. قال تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[2].

فسّر بعض المفسرين قوله تعالى ﴿صَٰغِرُونَ﴾ يعني أذلاء ومقهورين. مما حث البعض، تحت عنوان الدفاع عن حقوق الأقليات، على اتهام النظرية الحقوقية الإسلامية بالتمييز الديني ضد الأقليات. بيد أن المفروض مراعاة كامل النظرية بصيغتها

(1) وول ديورانت: قصة الحضارة/ 23، 93 _ 97، الهيئة المصرية للكتاب.
(2) سورة التوبة: الآية 29.

النهائية التي تؤكد في نتيجتها اِحترام الإنسان بغض النظر عن الثقافات والأيدولوجيات، كالربط مع مقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1].

ناهيك عن أن عدداً من المفسرين لديهم تفسيرهم الأكثر لياقة للآية المباركة الآنفة الذكر.

وهنا لا بأس بالإشارة إلى ما ذكره المفسرون في تفسير الآية المباركة لتتضح لنا الصورة بشكل جلي[2]، فالآية الكريمة تقول: ﴿قَٰتِلُوا ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[3].

ففي الآية المتقدمة بيان لتكليف المسلمين ووظيفتهم إزاء أهل الكتاب كما جعل الله لهم سلسلة من الأحكام تعد حداً وسطاً بين المسلمين والكفار. فأهل الكتاب يشبهون المسلمين في كونهم أتباع دين سماوي إلّا أنهم من جهة أخرى يشبهون المشركين أيضاً. ومع هذا فإن الإسلام لا يجيز قتلهم في حين أجاز قتل الكفار الذي يقفون بوجه المسلمين. فالإسلام جاء

(1) سورة النحل: الآية 90.
(2) لاحظ لذلك مفصلاً: السيد محمد حسين الطباطبائي: الميزان/ في تفسيره للآية المباركة. والشيخ ناصر مكارم الشيرازي: الأمثل في تفسير القرآن/ في تفسيره للآية المباركة، بتصرف.
(3) سورة التوبة: الآية 29.

ليقلع جذور الشرك والوثنية إلّا أنه سمح للمسلمين بالعيش مع أهل الكتاب في حالتين:

الحالة الأولى: ما لو احترم أهل الكتاب الإسلام، ولم يتآمروا ضدّه أو يحاربوه اعلامياً.

الحالة الثانية: الموافقة على الحياة السلمية مع المسلمين بموافقتهم على دفع الجزية للمسلمين بأن يعطوا للحكومة الإسلامية كل عام مبلغاً من المال بحدود وشروط معينة.

وفي غير هاتين الحالتين فإن الإسلام يصدر أمره بمقاتلتهم ويحدّد القرآن دليلا لشدة في الحكم في قوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ﴾.

وهنا يستوقفنا تساؤل وهو:

كيف لا يؤمن أهل الكتاب (كاليهود والنصارى) بالله وباليوم الآخر مع إننا نراهم في الظاهر يؤمنون بالله وبالمعاد؟

والجواب على ذلك: إن إيمانهم خرج بانحرافات وأوهام. أما إيمانهم بحقيقة التوحيد فيمكننا رصد ما يأتي:

أولاً: اعتقاد طائفة من اليهود بأن عزيراً ابن الله كما أن المسيحيين بصورة عامة يعتقدون بألوهية المسيح والتثليث (الله والإبن وروح القدس).

ثانياً: إشراك اليهود والنصارى في عبادتهم إذ يعبدون أحبارهم ـ عملياً ـ ويطلبون منهم الصفح والعفو عن الذنب. كما

أن إيمانهم بالمعاد كذلك لأن المعاد كما يستفاد من كلامهم منحصر بالمعاد الروحاني فهو إيمان مخدوش ومحرّف.

ثم أن الآية المباركة تنتهي ببيان الفرق بين أهل الكتاب والمشركين إذ تقول: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾.

"والجزية": مأخوذة من مادة الجزاء، ومعناها المال المأخوذ من غير المسلمين الذين يعيشون في ظل الحكومة الإسلامية. وهذه التسمية وردت لأنها جزاء حفظ أموالهم وأرواحهم. وهذا ما يستفاد من كلام الراغب في مفرداته[1].

"والصاغر": مأخوذ من "الصغر" على زنة "الكبر". والمراد من الآية أن الجزية ينبغي أن تدفع في حال من الخضوع والقبول للإسلام والقرآن. وبتعبير آخر: هي علامة الحياة السلمية، وقبول كون الدافع للجزية من الأقلية المحفوظة والمحترمة بين الأكثرية الحاكمة.

وما ذهب إليه بعض المفسرين من أن المراد من الجزية في الآية هو تحقير أهل الكتاب وإهانتهم والسخر منهم، فلا يستفاد ذلك من المفهوم اللغوي لكلمة الآية، ولاينسجم مع روح تعاليم الإسلام السمحة، ولا ينطبق مع سائر التعاليم أو الدستور الذي وصلنا في شأن معاملة الأقليات.

ولا تجب الجزية في الإسلام على المسلمين، لأن الجهاد

---

(1) أبو القاسم الحسين بن محمد (الراغب الأصفهاني): المفردات في غريب القرآن/ مادة جزا.

واجب عليهم جميعاً. وعند الضرورة يجب على الجميع أن يتجهوا نحو ساحات القتال ليقفوا بوجه العدو. إلّا أنه لما كانت الأقليات الدينية في حل من أمر الجهاد، فعليها أن تدفع المال مكان الجهاد، ليكون لهم نصيب في الحفاظ على أمن الوطن الذي يتمتعون بالحياة فيه.

ثم إن سقوط الجزية عن الأطفال والشيوخ والمقعدين والنساء والعمي، دليل آخر على ما ذكرناه.

ومما ذكرناه يتضح، إن الجزية إعانة مالية فحسب، يقدمها أهل الكتاب إزاء ما يتحمله المسلمون من مسؤولية في الحفاظ عليهم وعلى أموالهم. فبناء على ذلك، فإن من يزعم أن الجزية نوع من أنواع حق التسخير، لم يلتفت إلى روحها وحكمتها وفلسفتها، وهي أن أهل الكتاب متى دخلوا في أهل الذمة فالحكومة الإسلامية يجب عليها أن ترعاهم وتحافظ عليهم وتمنعهم من كل أذىً أو سوء.

وهكذا فإن أهل الذمة عند دفعهم الجزية، بالإضافة إلى التمتع بالحياة مع المسلمين في راحة وأمان فليس عليهم أي تعهد من المساهمة في القتال مع المسلمين وفي جميع الأمور الدفاعية. ويتضح أن مسؤوليتهم إزاء الحكومة الإسلامية أقل من المسلمين بمراتب. أي أنهم يتمتعون بجميع المزايا في الحكومة الإسلامية بدفعهم مبلغاً ضئيلاً، ويكونون سواء هم و المسلمون. في حين أنهم لا يواجهون الأخطار ومشاكل الحرب.

ومن الأدلة التي تؤيد فلسفة هذا الموضوع، أنه في

المعاهدات التي كانت في صدر الإسلام بين المسلمين وأهل الكتاب في شأن الجزية، تصريح بأن على أهل الكتاب أن يدفعوا الجزية، وفي قبال ذلك على المسلمين أن يمنعوهم (أي يحفظوهم) وأن يدافعوا عنهم إذا داهمهم العدو الخارجي. وهذه المعاهدات كثيرة، ونورد مثلاً منها، وهي المعاهدة التي تمت بين خالد بن الوليد مع المسيحيين الذين كانوا يقطنون حول "الفرات".

نص كتاب المعاهدة:

(هذا كتاب من خالد بن الوليد لصلوبا بن نسطونا وقومه، إني عاهدتكم على الجزية والمنعة، فلك الذمة والمنعة، وما منعناكم فلنا الجزية وإلّا فلا، كتب سنة اثنتي عشرة في صفر)[1].

والذي يسترعي النظر هو أننا نقرأ في هذه المعاهدة وأمثالها أنه متى ما قصّر المسلمون في الحفاظ على أهل الذمة أو لم يمنعوهم، فالجزية تعاد إليهم أو لا تؤخذ منهم عندئذ أصلاً.

وينبغي الإلتفات إلى أن الجزية ليس لها مقدار معين وميزانها بحسب استطاعة من تجب عليهم، غير أن المستفاد من التواريخ أنها عبارة عن مبلغ ضئيل قد لا يتجاوز الدينار[2] في السنة.

---

(1) نقلاً عن تفسير المنار: 10، 294.

(2) أي الدينار الشرعي: اسم لقطعة من الذهب المضروبة والمقدرة بمثقال. الدينار يساوي بالاتفاق 4,25 غرام.

ومن جميع ما تقدم ذكره يتضح:

إن جميع ما أثير من شبهات أو إشكالات في هذا الصدد، باطل لا اعتبار له، ويثبت أن هذا الحكم الإسلامي حكم عادل ومنصف.

وبعد أن تعرفنا على المناخ التاريخي الذي اكتنف الظروف المنتجة للمعاهدة التي طرحها القرآن الكريم بصيغة لا تعني في جوهرها إلا معنى الخضوع للدولة والإلتزام بقوانينها، وما يشيبه النص مما التقطته الدراسات المثيرة للإستياء من الإسلام لا يتعدى طرحاً قاصراً لبعض المفسرين المتأثرين بثقافات ومناخات ضيقة.

فالإنقياد والخضوع للدولة يعني في المحصلة إِيجاد وخلق فرص الإندماج في مجتمع الأكثرية المسلمة لضمان السلم الأهلي وتجنباً لأي عائق يكون من شأنه سبباً لإنعزالهم عن النشاط الاجتماعي وما يترتب عليه من آثار الإنكفاء داخل أكثرية اجتماعية وسياسية.

والحق، أنه قد حصل الاندماج في التاريخ الإسلامي، ولذا فإن التاريخ يحدثنا عن رجالات هذه الأقليات الذين تسنموا مواقع في الدولة الإسلامية فضلاً عن مزاولتهم لشتى صنوف المهن والحرف والإختصاصات كالطب والصيدلة وسائر الأعمال حتى أن بعضاً من الأعمال كان حكراً عليهم كمزاولة النشاط المصرفي[1].

---

(1) لاحظ لذلك مفصلاً: آدم متز: الحضارة الإسلامية.

إذن فالمعاهدة لم تكن سوى ضماناً منتجاً وإيجابياً لكلا الطرفين دون خسارة لأحد الأطراف، وهي نتيجة مثالية لأمثال التعامل مع هذه القضايا.

ويجدر بنا التساؤل: بعد أن قامت دولة المواطنة وأصبحت للأقليات ضمن المجموع حقوق وواجبات، من ضمنها حمل السلاح والدفاع عن الوطن. . .، وإنتهت المعاهدة بانتهاء غرضها ولكن لو كانت سارية المفعول إلى الآن فهل يمكن أن يفتح باب التصرف الفتوائي القاضي بعداوة أهل الكتاب مما يعرض سمعة الإسلام كدين ومنهج حياة إلى الكثير من التجاوزات فضلاً عن مستوى الأمان الذي حققته المعاهدة لأهل الكتاب، فعصمت دماءهم وأموالهم وأصبحوا رعايا لا يسمح بالتجاوز على حقوقهم؟

فمن هنا نستوحي عمق النظرة القرآنية والمستوى الحضاري الذي سلكه الرسول (عليه الصلاة والسلام) على مستوى حقوق الإنسان التي هي عبارة عن ضمانات اجتماعية لحفظ الوجود الإنساني.

وقد إنسجمت سلوكياته الشريفة بجميع جوانبها الأخلاقية الإنسانية العليا التي يعتبرها العالم مثالاً للقيم المعلنة في لائحة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فقد جاء في المادة الأولى فيه:

(يولد جميع الناس أحراراً ومتساويين في الكرامة والحقوق وهم وهبوا العقل والوجدان وعليهم أن يعاملوا بعضهم بعضاً بروح الإخاء).

وجاء أيضاً:

(لكل إنسان الحق في حرية التفكير والوجدان والدين، ويشمل هذا الحق حرية الإيمان بدين أو بأي معتقد يختاره وحرية اختيار دينه أو معتقده عن طريق العبادة وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم سواء بمفرده أو مع جماعات جهراً أو سراً).

وأيضا:

(لا يجوز إخضاع حرية المرء من إظهار دينه أو معتقداته إلا ما قد يفرضه القانون من حدود تكون ضرورية لحماية الأمن العام والنظام أو الصحة العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية).

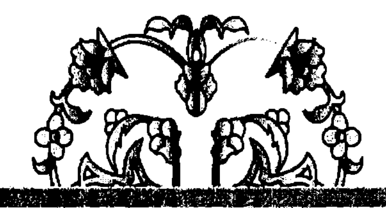
والملاحظ في هذه المعاني الواردة في هذه الوثائق أنها طموح إنساني نحو العدل والمساواة وتحري حرية الآخر والحفاظ على كيانه الإنساني الذي يكون من جملة عناصره حفظه ومراعاة حرية العقيدة والدين.

ولئن كانت هذه الوثائق (ضمن إعلان حقوق الإنسان) طموحاً لا زال حبراً على ورق في سكوت القائمين عليه من جرائم ترتكب بحق الأقليات من الأعراق والأديان المختلفة، فإن النبي ﷺ بوثائقه ومواثيقه التي أبرمها ـ وسبقت الإشارة إليها ـ تعتبر الإعلان العالمي الأول لحقوق الإنسان ليضرب للعالم مثالاً لأنموذج دولة أخذت على عاتقها أن تكون تجربة إنسانية في إطارها ومحتواها وليست مواثيق لأجل الغلبة فحسب تم تجاوزها بعد نفاد غرضها بل هي إعلان ومنهج حياة متحرك ومستمر...



الفصل الثالث

الارتداد



توطئة

ظهر مفهوم الارتداد في عصر الرسالة حين دخل إلى الإسلام رجال كانوا مشركين وأسلموا وعاشوا فترة مع المسلمين في المدينة وعرفوا حياتهم وعددهم وأسرارهم ثم ارتدوا وعادوا إلى كفار قريش لأسباب مختلفة، منها الخضوع للتهديد والخوف من قريش، وربما عدم اطمئنان البعض لحقيقة الرسالة المحمدية، أو لأسباب أمنية للتعرف على أحوال المسلمين ومن ثم خدمة الكفار. لقد شكل الارتداد آنذاك خطراً واجه استقرار الإيمان وانتشار الدعوة. فكان الارتداد تشكيكاً بحقيقة النبوة وبصدق الرسالة وخدمة للكفار من قريش الذين استغلوا الارتداد بدعوة الآخرين إليه.

لقد أقر النبي (صلوات الله وسلامه عليه) عقوبة القتل لمن يرتد ويعرّض الدين الجديد لخطر كبير يطعن بمصداقية هذا الدين وحقيقته. وكان الارتداد ماثلًا كتحدٍ كبير في مواجهة الإسلام رغم محدودية من ارتد عائداً إلى قريش.

من هنا، لابد من أخذ موضوع الارتداد بظروفه ونشأته وتأثيره على الإسلام. ومنذ انتصار الإسلام وانتهاء الوحي وثبات الدين أصبح الإنسان المسلم يولد مسلماً على دين آبائه وأجداده. فالإسلام يتحقق اليوم بالولادة لأبوين مسلمين أو أب مسلم أو أم مسلمة، كما يتحقق بشكل محدود، قياساً إلى

إسلام الولادة، بالدخول إلى الإسلام من قبل غير مسلمين يختارون الدخول في الدين الجديد.

وقد أثيرت في السنوات الأخيرة قضية الارتداد وحكمها، الأمر الذي يلزمنا بحث هذه القضية والوقوف على أحكامها خاصة بعد انتشار الإسلام وتحوله إلى صفة لمن يولد مسلماً.

ويتضمن الفصل مجموعة من البحوث:

الأول: مفهوم الارتداد في اللغة

الثاني: مفهوم الارتداد اصطلاحاً

أولاً: الارتداد عند المفسرين

ثانياً: الارتداد عند شراح الحديث النبوي

ثالثاً: الارتداد في آراء فقهاء المسلمين

الثالث: المواطنة والارتداد

الرابع: حرية الرأي والارتداد

الخامس: فلسفة حكم الارتداد

السادس: الارتداد في الكتب السماوية

السابع: العقوبة في الشرائع الوضعية القديمة

الثامن: العقوبة في القوانين الوضعية الحديثة

التاسع: الأحزاب السياسية والارتداد

العاشر: الارتداد والشبهة

الخلاصة.

البحث الأول

مفهوم الارتداد في اللغة

قال الخليل بن أحمد: الرد مصدر رددت الشيء... والردة: مصدر الارتداد عن الدين[1].

وقال ابن فارس في مقاييس اللغة: (رد) الراء والدال أصل واحد من قاس وهو رجع الشيء تقول رددت الشيء أرده رداً. وسمي المرتد لأنه رد نفسه إلى كفره...[2].

وقال ابن منظور في اللسان: ردد: الرد: صرف الشيء ورجعه. والرد: مصدر رددت الشيء... وقد ارتد وارتد عنه: تحول. وفي التنزيل: من يرتدد منكم عن دينه، والاسم الردة، ومنه الردة عن الإسلام أي الرجوع عنه. وارتد فلان عن دينه إذا كفر بعد إسلامه[3].

ومن الواضح، أن لفظ الارتداد في تناول علماء اللغة هو

---

(1) الخليل بن أحمد الفراهيدي: العين/ 8، 7، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، ط2، مطبعة الصدر.

(2) أبو الحسين أحمد بن فارس زكريا: مقاييس اللغة/ 2، 386، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط: مكتبة الإعلام الإسلامي.

(3) ابن منظور: لسان العرب/ 3، 174، النشر: نشر أدب الحوزة، قم - إيران.

ذات المعنى في القرآن الكريم. وأيضاً يعرف الفقهاء كما سيأتي الحديث عنه. فمن رد نفسه إلى الكفر يسمى مرتداً، بمعنى إن من كان مسلماً ثم رجع عن إسلامه إلى الكفر الذي كان عليه قبل الإسـلام يسمى مرتداً. وهذا المعنى هو عين المعنى الذي يطرحـه القرآن الكـريم. وقـد

سماه الفقهاء بـ (المرتد الملي) لأن إسلامه مسبوق بمسيحية أو يهودية أو مجوسية أو صابئية. مقابل (المرتد الفطري) وهو من ولد في عائلة مسلمة فهو مسلم بحكم تبعيته لأحد والديه أو كليهما فهو مسلم بالفطرة لأنه لم يسبق له أن اعتنق ديناً فيما سبق، والردة أنه يرجع عن الإسلام الفطري إلى كفر (أي كفر؟). ولا يتصور هنا (في المرتد الفطري) معنى الارتداد المسبوق بالكفر كما يطرحه القرآن وعلماء اللغة أيضاً، إلا أن الفقهاء أعطوه ذات الوصف، لأنه ارتداد من الفطرة إلى ما لا تؤيده الفطرة.

وقد ورد في النسق الفقهي أن المهلة الزمنية تعطى للمرتد الملي دون الفطري فإذا انقضت الفترة (المهلة) ولم يعلن المرتد توبته فيقام عليه الحد. . .

يقول أستاذنا آية الله الشيخ الهرندي (دام ظله): يمكننا تصور الارتداد الفطري بتصور (زمان مهلة النظر).. بمعنى:

إن هناك مرحلة تبنى التصورات النظرية لقضايا العقيدة التي يقف التوحيد على رأسها، وهي مدة تتخلل زمن التبعية الخاصة وزمن تكريس العقيدة في الذهن. فزمان مهلة النظر يكون الفرد

فيه متابعاً للأدلة العقلية التي يمكن أن تشيّد مفهوم التوحيد في ذهنه، فهو زمن مفترض لمرحلة تمحيص الأدلة للوصول إلى الإسلام الحقيقي المطلوب. وهذه المرحلة لا يمكن أن نطلق عليها تسمية زمن التبعية الإسلامية فهو برزخ بين زمنين يمكن أن يتصور معه إذا لم يتكرس فيه مفهوم الإسلام كعقيدة الرجوع إليه لأنه زمن لا يتصور فيه معنى للتبعية.

ويدعم ذلك، إن تحري الواقع العقلي وتشييد مفهوم التوحيد وسائر العقائد الأخرى ليس أمراً يسيراً. فالفرد بحاجة إلى زمن قد يكون طويلاً نسبياً للوصول إلى القناعات الكافية بعقيدته.

إذن، يمكن تصور انطباق المفهوم اللغوي على ضوء هذا الطرح على (المرتد الفطري) وهو الرجوع بعد عدم توفر القناعة بالإسلام كعقيدة فيكون الرجوع والارتداد إلى زمن مهلة النظر الذي هو عبارة عن حال مستقل عن زمن التبعية.

البحث الثاني

مفهوم الارتداد اصطلاحاً

أولاً: الارتداد عند المفسرين

ونظرة على الكتاب العزيز تحيلنا إلى مجموعة من الآيات المباركات التي وردت في موضوع الارتداد والمرتد ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾[1].

قال أبو السعود محمد بن محمد العمادي (ت951هـ) في تفسيره المسمى بـ (تفسير أبي السعود)، إن الآية الكريمة تتضمن تحذيراً من الارتداد أي ومن يفعل ذلك بإضلالهم وإغوائهم. (فيمت وهو كافر) بأن لم يرجع إلى الإسلام، وفيه ترغيب في الرجوع إلى الإسلام بعد الارتداد .﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ﴾ فيه إشارة إلى الموصول باعتبار اتصافه بما في حيز الصلة من الارتداد والموت عليه وما فيه من معنى البعد للإشعار ببعد منزلتهم في الشر والفساد والجمع للنظر إلى المعنى أي أولئك

(1) سورة البقرة: الآية 217.

المصرّون على الارتداد إلى حين الموت .﴿حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾ الحسنة التي كانوا عملوها في حالة الإسلام حبوطاً لا تلاقي له قطعاً في الدنيا والآخرة بحيث لم يبق لها حكم من الأحكام الدنيوية والأخروية، وأولئك الموصوفون بما ذكر سابقاً ولاحقاً من القبائح .﴿أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾ أي ملابسوها وملازموها وهم فيها خالدون كدأب سائر الكفرة[1].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا۟ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ لَن يَضُرُّوا۟ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2].

إن الآية المباركة تكرير للتأكيد وتعميم للفكرة بعد تخصيص من نافق من المتخلفين عن القتال أو المرتدين من الأعراب.

وقال الإمام محمد عبده، أعاد المعنى وعممه وأكده بهذه الآية، وهو في بادئ الرأي تكرار ليس فيه زيادة فائدة.

ومن فقه الآيتين، علم أن تلك في المسارعين في الكفر وهذه في الذين اشتروا الكفر بالإيمان أي اختاروه و رضوا به كما يرضى المشتري بالسلعة بدلاً من الثمن ويراها بعد بذله فيها متاعاً ينتفع به بل كأنه يقول: إن أولئك الكفار الذين تراهم يسارعون في نصرة الكفر وتعزيزه والدفاع دونه ومقاومة المؤمنين لأجله لا شأن لهم ولا يستحقون أن تهتم بأمرهم فهم

(1) محمد بن محمد العمادي: تفسير أبي السعود/ 1، 217 - 218، ط4، دار إحياء التراث العربي، 1994.
(2) سورة آل عمران: الآية 177.

إنما يحاربون الله ويغالبونه والله غالب على أمره، فلا يقدر أحد على ضره، ولا ينبغي أن تحزن عليهم أيضاً لأنهم محرومون من رضوان الله[1].

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾[2].

فقد ذكر جلال الدين السيوطي في الدر المنثور في التفسير بالمأثور[3]، أخرج عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وأبو الشيخ والبيهقي وابن عساكر عن قتادة قال: أنزل الله هذه الآية وقد علم أنه سيرتد مرتدون من الناس، فلما قبض الله نبيه ارتد عامة العرب عن الإسلام إلّا ثلاثة مساجد، أهل المدينة، ـ وأهل مكة ـ وأهل ـ البحرين ـ الجوائي من عبد القيس، وقال الذين ارتدوا: نصلي الصلاة ولا نزكي والله يغصب أموالنا، فكلم أبو بكر في ذلك ليتجاوز عنهم، وقيل لهم إنهم قد فقهوا الزكاة فقال: والله لا أفرق بين شيء جمعه الله، والله لوضعوني عقالاً مما فرض الله ورسوله لقاتلتهم عليه، فبعث الله تعالى عصائب مع أبي بكر، فقاتلوا حتى أقروا بالماعون وهو الزكاة.

---

(1) تفسير القرآن الحكيم: محمد رشيد رضا/ 4، 249، ط2، دار المعرفة ـ بيروت ـ أوفست.

(2) سورة المائدة: الآية 54.

(3) جلال الدين السيوطي: الدر المنثور في التفسير بالمأثور/ 3، 101، دار الفكر للطباعة 1993م ـ 1414هـ.

قال قتادة: (فكفّا تحدّث أن هذه الآية نزلت في أبي بكر وأصحابه ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ وأنهم هم الذين قاتلوا أهل الردة من العرب بعد رسول الله ﷺ. وهم رحماء وأهل رقة على دينهم كما أنهم أهل غلظة على من خالفهم في دينهم. وقد ذكر السيوطي حديثاً عن رسول الله ﷺ أخرجه عن أبي ذر قال: أمرني رسول الله ﷺ بسبع: بحب المساكين وأن أدنوا منهم، وأن أصل رحمي وإن جفاني، وأن أكثر من قول لا حول ولا قوة إلّا بالله فإنها كنز تحت العرش، وأن أقول الحق وإن كان مراً، ولا أخاف في الله لومة لائم، وأن لا أسأل الناس شيئاً)[1].

وقوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ﴾[3].

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ

---

(1) المصدر المتقدم/ 3، 103.

(2) سورة آل عمران: الآيتان 86 و 87.

(3) سورة محمد: الآية 25.

ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾[1].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًۢا﴾[2].

وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّن تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ﴾[3].

الآيات المباركات ممكنة الارتباط بما تقدمها من الكلام على أهل الكتاب وإن كان يمكن أن تستقل بنفسها وتنفصل عما تقدمها.

فقوله تعالى ﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ في الآية (86) من سورة آل عمران، فإن الوصف هنا مشعر بالعلية أي لا يهديهم مع وجود هذا الوصف فيهم، وذلك لا ينافي هدايته لهم على تقدير رجوعهم وتوبتهم منه، فإن كان المراد منهم أهل الردة من المسلمين فشهادتهم هي إقرارهم بالرسالة لا إقراراً صورياً مبنياً على الجهالة بل إقرار مستند إلى ظهور الأمر كما يفيده قوله: ﴿وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ﴾.

ولكن كيف يهدي الله قوماً كفروا وهو من قبيل التعليل بتطبيق الكلي العام على الفرد الخاص، فالذي يكفر بعد ظهور الحق وتمام الحجة عليه ولا يتوب بعده توبة مصلحة إنما هو

---

(1) سورة النساء: الآية 115.

(2) سورة النساء: الآية 137.

(3) سورة آل عمران: الآية 90.

أحد رجلين: إمّا كافر يكفر ثم يزيد كفراً فيطغى ولا سبيل للصلاح إليه فهذا لا يهديه الله ولا يقبل توبته لأنه لا يرجع بالحقيقة، بل هو منغمر في الضلال ولا مطمع في اهتدائه. وإمّا كافر يموت على كفره وعناده من غير توبة يتوبها فلا يهديه الله في الآخرة بأن يدخله الجنة إذ لم يرجع إلى ربه ولا شفيع ولا ناصر حتى يشفع له أو ينصره[1].

من هنا يظهر أن قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلضَّآلُّونَ﴾ في الآية (90) من سورة آل عمران، باشتماله على اسمية الجملة، والإشارة البعيدة في أولئك، وضمير الفصل، والإسمية واللام في الخبر يدل على تأكيد الضلال فيهم بحيث لا ترجى هدايتهم.

وقال الفيض الكاشاني: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ ثُمَّ ٱزْدَادُواْ كُفْرًا﴾[2] كاليهود كفروا بعيسى عليه السلام والإنجيل بعد الإيمان بموسى عليه السلام والتوراة ثم ازدادوا كفراً بمحمد ﷺ والقرآن. أو كفروا بمحمد ﷺ بعدما آمنوا به قبل مبعثه، ثم ازدادوا كفراً بالإصرار، والعناد والطعن فيه. وكقوم ارتدوا ولحقوا بمكة ثم ازدادوا كفراً بقولهم (نتربص بمحمد ريب المنون) أو نرجع إليه وننافقه بإظهار التوبة. وهؤلاء لن تقبل توبتهم لأنها لا تكون عن الإخلاص أو لأنها لا تكون إلّا عند

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي: تفسير الميزان/ 3، 340، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت، ط 3، 1973م.

(2) سورة آل عمران: الآية 90.

اليأس ومعاينة الموت. فهم ثابتون على الضلال[1].

وعن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله بن عبد القاري عن أبيه قال الشافعي: من لا يتأنى بالمرتد، زعموا أن هذا الأثر عن عمر ليس بمتصل. ورواه البيهقي من حديث أنس قال: لما نزلنا على تُستُر فذكر الحديث وفيه (فقدمت على عمر رضي الله عنه فقال يا أنس، ما فعل الستة الرهط من بكر بن وائل الذين ارتدوا عن الإسلام فلحقوا بالمشركين؟ قال يا أمير المؤمنين قُتلوا بالمعركة فاسترجع عمر قلت: وهل كان سبيلهم إلّا القتل، قال نعم قال: كنت أعرض عليهم الإسلام فإن أبوا أودعتهم السجن)[2].

واختلفوا في المرأة إذا ارتدت عن الإسلام، فقالت طائفة من أهل العلم تقتل، وهو قول الأوزاعي، وأحمد، وإسحاق. وقالت طائفة منهم تُحبس ولا تقتل، وهو قول سفيان الثوري وغيره من أهل الكوفة، وهو قول الحنفية.

قال الحافظ في الفتح[3] استدل بقوله ﷺ: (من بدَّل دينه فاقتلوه) على قتل المرتدة كالمرتد. وخصه الحنفية بالذكر وتمسكوا بحديث النهي عن قتل النساء. وحمل الجمهور النهي على الكافرة الأصلية إذا لم تباشر القتال ولا القتل، لقوله في

(1) راجع مفصلاً الفيض الكاشاني: الصافي في تفسير القرآن/ 2، 75 ـ 76.

(2) محيي الدين بن شرف النووي: المجموع شرح المهذب/ 19، 227، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

(3) الحافظ شهاب الدين بن حجر العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح البخاري/ 12، 284.

بعض طرق حديث النهي عن قتل النساء لما رأى المرأة مقتولة (ما كانت هذه لتقاتل) ثم نهى عن قتل النساء[1].

وعن علي رضي الله عنه، قال سمعت رسول الله يقول: (سيخرج قوم في آخر الزمان حُدّاث الأسنان، سفهاء الأحلام، يقولون من خير قول البرية[2] لا يجاوزوا إيمانهم حناجرهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية فأينما لقيتموهم فاقتلوهم فإن في قتلهم أجراً لمن قتلهم يوم القيامة)[3].

وفي الدر المنثور: أ خرج ابن إسحاق وابن المنذر عن ابن عباس، إن الحارث بن سويد قتل المجدر بن زياد وقيس بن زيد أحد بني ضبيعة يوم أحد ثم لحق بقريش فكان بمكة ثم بعث إلى أخيه الحلاس يطلب التوبة ليرجع إلى قومه فأنزل الله فيه ﴿كَيْفَ يَهْدِي ٱللَّهُ قَوْمًا﴾ إلى آخر القصة[4].

والتأمل في الروايات يعطي أن جميعها من الأنظار الاجتهادية إذ يمكن أن يتعدد أسباب النزول في آية أو آيات.

محصلة ما تقدم:

وبعد استعراضنا للآيات المباركات الواردة في قضية

---

(1) محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري: تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي/ 4، 850، دار احياء التراث العربي ـ بيروت.

(2) أي خير ما تتكلم به الناس وتقرؤه وهو القرآن الكريم.

(3) محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي: مشكاة المصابيح/ 2، 302، دار الفكر ـ بيروت 1421هـ.

(4) محمد حسين الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن/ 3، 342.

الارتداد نجد أنها، تشير بشكل واضح، إلى الذين يرجعون عن إيمانهم وإسلامهم فإنهم سيواجهون عقوبة النار وإحباط العمل. وهذه العقوبات بطبيعتها عقوبات أخروية ولا تدخل في مجموع العقوبات الدنيوية. وعليه، فإن القرآن لم يوضح حكماً محدداً لهذه القضية ولم يبين نوعاً بعينه من العقوبة للمرتدين. ولعل هذا الأمر هو السبب الرئيسي للدعوى القائمة من قبل بعض الباحثين لمناقشة أمر المرتد وشأن الردة والمطالبة بنفي الحكم الفقهي القاضي بعقوبة القتل للمرتد. ولكن سيأتي لاحقاً ـ في البحث الثالث ـ إمكان الاستفادة من الطرح القرآني في وجوب عقوبة المرتد دنيوياً.

ثانياً: الارتداد عند شراح الحديث النبوي

وردت الأحاديث المروية بشأن قضية المرتد وعقوبته وما يترتب على الارتداد من آثار في كتب المسلمين بشتى طوائفهم وكتبهم المعتمدة. وهذه الأحاديث هي المرتكز الأساسي في تأسيس عقوبة المرتد والتفاصيل الأخرى المترتبة عليه:

الارتداد في كتب أهل السنة:

ففي موطأ مالك: حدثنا يحيى عن مالك، عن زيد بن أسلم، أن رسول الله ﷺ قال: (من غير دينه فاضربوا عنقه)[1].

---

(1) الموطأ: الإمام مالك/ 2، 736، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان.

يقول مالك بن أنس: ومعنى قول النبي ﷺ فيما نرى والله أعلم (من غير دينه فاضربوا عنقه) أنه خرج من الإسلام إلى غيره مثل الزنادقة وأشباههم فإن أولئك، إذا ظهر عليهم، قتلوا ولم يستتابوا. لأنه لا تعرف توبتهم، وأنهم كانوا يسرون الكفر ويعلنون الإسلام. فلا أرى أن يستتاب... فمن خرج من الإسلام إلى غيره، وأظهر ذلك، فذلك الذي عنى به، والله أعلم[1].

إذن، القتل ليس عقوبة عن معصية كما في القصاص الذي لا يخرج القاتل من الإسلام إنما القتل للمرتد هو جزاء خروجه عنه ورجوعه عن الدين.

وعن البخاري ومسلم: عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزان والنفس بالنفس والتارك لدينه المفارق للجماعة)[2].

والحديث واضح في تشديد العقوبة وهي عقوبة الموت.

وعن محمد بن عبد الله بن عبد القارئ، قال: قدم على عمر بن الخطاب رجل من قِبَل أبي موسى فسأله عن الناس فأخبره، ثم قال: هل من مُغرِبة خبر؟ قال: نعم كفر رجل بعد إسلامه، قال فما فعلتم به؟ قال قرَّبناه فضربنا عنقه، فقال عمر: هلا حبستموه ثلاثاً وأطعمتموه كل يوم رغيفاً واستتبتموه لعله

(1) المصدر المتقدم.

(2) المجموع: محيي الدين النووي/ 3، 16، دار الفكر.

يتوب ويُراجع أمر الله، اللهم إني لم أحْضُره ولم أرضَ إذ بلغني. رواه الشافعي[1].

وهناك جملة من الأحاديث الاخرى لا تخرج في سياقها العام عما نقلناه من الأحاديث السابقة كاستشهاد على المناخ العام الذي تقول به، والواردة في كتب السنة في هذه القضية المصرح بها بالموضوع ونوع الحكم.

الارتداد في كتب الشيعة:

صحيحة علي بن جعفر: (وعنه، عن العمركي بن علي، عن علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن مسلم تنصر قال: يقتل ولا يستتاب. قلت: فنصراني أسلم ثم ارتدد قال: يستتاب فإن رجع وإلا قتل[2].

معتبرة السكوني: (عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام: أن المرتد عن الإسلام تعزل عنه امرأته، ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب ثلاثاً، فإن رجع وإلا قتل في اليوم الرابع إذا كان صحيح العقل[3].

والروايات كثيرة في هذا المعنى. وما أوردناه أنموذجاً في كيفية التعامل مع هذه القضية سواء في كيفية العقوبة أو توقيتها،

---

(1) محمد بن علي الشوكاني (ت250هـ): نيل الاوطار شرح مقتفى الأخبار ط1 دار احياء التراث العربي - بيروت 1422هـ 7/ 211.

(2) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ 28، 325، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث.

(3) الشيخ الصدوق: من لا يحضره الفقيه/ 3، 381، تحقيق: علي أكبر الغفاري.

وتتجه كلا الروايتين إلى التصريح بالقتل كعقوبة ثابتة للمرتد بوجه عام، وتذكر استثناء لمن كان على دين آخر ثم أسلم ثم رجع إلى دينه الأول فيمهل للإستتابة.

والمهم مما ذكر هو، التصريح بالعقاب وتحديده كنتيجة حتمية تقول بها السنة سواء وردت من طرق أهل السنة أو الشيعة في أصل العقوبة وهو الموت الذي لم يذكر صريحاً في القرآن.

ثالثاً: الارتداد في آراء فقهاء المسلمين

ولابد لنا من التعرض والاطلاع على عبارات وكلمات فقهاء المسلمين من الفريقين لنتعرف على الحكم والدليل على ما اختير من وجوب قتل المرتد.

الارتداد في كلمات فقهاء السنة:

قال الجزيري في (الفقه على المذاهب الأربعة) ج5 ص423:
واتفقت الأئمة الأربعة على أن عقوبة الارتداد بعد الإسلام والعياذ بالله وجوب قتله وإهدار دمه. وعلى أن قتل الزنديق واجب وهو الذي يبطن الكفر ويتظاهر بالإسلام.

وذهب الحنفية، إلى تفصيل ذلك في إعطائه مهلة يعرض الإسلام فيها عليه. لعل في ذهن المرتد شبهة إعاقته عن دينه، فلو طلب المهلة يستحب منحها له فيمهل ثلاثة أيام فإن تاب ورجع إلى دينه فهو والا فيقتل لقوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

﴿وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾[1]. ولقوله ﷺ: (من بدل دينه فاقتلوه)[2].

وذهب الشافعية، إلى وجوب الإمهال ثلاثة أيام ولا يحل قتله قبل ذلك. وعللوا هذا الوجوب في إعطاء المهلة إلى أن الارتداد يكون غالباً عن شبهة تعتري ذهن هذا المرتد فلابد من منحه مهلة الفحص والمراجعة لعله يثوب إلى إسلامه من جديد.

واتفق المالكية معهم في ذلك الرأي، وهو وجوب الإمهال والمدة من يوم الردة.

وللحنابلة قولان في المسألة:

الأول: يتفق مع ما ذهب إليه المالكية والشافعية من وجوب الإمهال والمدة.

الثاني: أنه يعرض عليه الإسلام فإن قبله فهو وإلا فيقتل في الحال.

وقد وهن شيخنا الأستاذ آية الله الهرندي (دام ظله)، قول الأحناف وركونهم إلى الآية المذكورة آنفاً وذلك، بأن الرجوع إلى النصرانية مع عدم القول بالتثليث هو رجوع عن الإسلام إلى دين آخر مع الاحتفاظ بقضية التوحيد، فلا يدخل في دائرة

---

(1) سورة التوبة: الآية 36.

(2) البخاري: صحيح البخاري / 4، 21، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

المشركين. فلا مجال لانطباق عنوان المشرك عليه كما ورد في الآية.

أو الرجوع إلى اليهودية مع عدم القول بأن عزير ابن لله. فمثل هذه الأمور لا تستوجب الشرك بل هو موحد ولكن بحسب ما جاء به موسى عليه السلام مع الاعتقاد بنبوة موسى عليه السلام أو موحد مع الاعتقاد بنبوة عيسى عليه السلام فلا يدخل في دائرة ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾.

وفي مجال توضيح الموقف الفقهي من السنة إزاء القرآن الكريم فإنهم عرضوا توجيهات بهذا الخصوص يمكن عرضها بشكل ملخص. من أن السنة تكون على مستويين:

(السنة التفسيرية) وهي السنة الحجة. و(السنة التأسيسية) فهي ليست بحجة. لأن الأحاديث المشتملة على أحكام لا يوجد لها أساس في القرآن الكريم. فهذه لا يمكن الركون إليها في استنباط الحكم الشرعي فلا تنهض حجة أو مدركاً.

وقد عللوا هذا التصنيف إلى أن السنة قد وصفها القرآن بأنها مبيّنة وموضحة لآيات القرآن وهي ذات مهمة الرسول الناطق بالسنة في قول القرآن في وصف هذه المهمة النبوية ﴿بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَٱلزُّبُرِ ۗ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]. فالرسول مبيّن لحكم الله وليس مؤسساً له لأن الكتاب يحتوي على كل شيء قال تعالى: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ

(1) سورة النحل: الآية 44.

شَيۡءٖ﴾[1]، وقوله تعالى ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾[3]. ولو كان في السنة شيء لا أصل له في الكتاب الكريم لم يكن بياناً. فحينئذٍ تخرج من دائرة البيان. وقتل المرتد من هذا القبيل ليس له وجود في الكتاب الكريم فلا تكون الروايات الشريفة المتعرضة لقتل المرتد داخلة في دائرة شمول أدلة حجية السنة

ويروى عن أحمد بن حنبل (المسند: ج4،ص23): أنه سئل عن الحديث الذي روى أن السنة قاضية على كتاب الله؟ قال: أنا لا أقول بها، ولكن السنة تفسر القرآن وتبينه.

وقال الشافعي في (رسالته ص 576): لا تخالف سنة رسول الله كتاب الله بحال.

ويطرح رشيد رضا في تفسيرهـ المنار ـ مبيناً هذا المعنى: (والنبي ﷺ مبيّن للقرآن بقوله وفعله ويدخل في القرآن التفصيل والتخصيص والتقييد وذلك لأن التخصيص والتقييد نوع من البيان حيث فيه جمع عرفي وهو مبني على التبيين لكن لا يدخل فيه إبطال حكم من أحكامه أو بعض خبر من أخباره. والحكم بالقتل ليس تفصيلاً للإحباط لا تخصيصاً ولا تقييداً.

ومن هنا، لا يمكن الاعتماد على الأحاديث التي تنص

(1) سورة النحل: الآية 89.
(2) سورة الأنعام: الآية 38.
(3) سورة المائدة: الآية 3.

على عقوبة المرتد وهي الموت باعتباره حكماً تأسيسياً فيدخل في ضمن المستوى الثاني من السنة فلا يكون هذا الحكم حجة لأنه منبثق عن سنة ليست بحد ذاتها حجة أو مدركاً يصح الركون إليه.

ولكن بذلت المحاولات العديدة لإثبات حجية السنة مطلقاً سواء ما كان منها تفسيرية أو تأسيسية لأن الاكتفاء بحجية السنة التفسيرية فقط يسقط الكثير من الأحاديث التي رويت في كتب الصحاح الستة.

والمهم ذكره، أن الاتفاق قد جرى على تثبيت عقوبة الموت بحق المرتد على مستوى الإفتاء العام، بغض النظر عن المناقشات التي تطال مدرك هذا الحكم أو الخلاف حول اثبات أو نفي السنة التأسيسية.

وعليه، فإن ما يثار من مناقشات حول المدرسة الفقهية السنية وبخصوص مثل هذه الأحكام قد تجد لها صدىً واسعاً في أوساط كثيرة نظراً للارتباك النظري والعملي، بل والتاريخي أيضاً في تصحيح الأخذ بالسنة التأسيسية التي نطقت بحكم المرتد وحددت عقوبته.

الارتداد في كلمات فقهاء الإمامية:

يتحقق الارتداد ـ كما ورد في كلمات فقهاء الإمامية ـ بالإقرار به والخروج عن الإسلام، وإن لم يظهر منه ما يدل على ذلك. ولكن الكلام هل يكفي الإقرار مرة واحدة أو لابد من التعدد؟

صرّح الشهيد الأول[1] (رحمه الله) بكفاية المرّة. وربما يظهر ذلك من غيره أيضاً كصاحب الجواهر[2] (رحمه الله) حيث أطلق ولم يقيده بالمرة.

كما صرح بعض الفقهاء بثبوت الارتداد بالبينة. ويظهر ذلك من بعضٍ آخرين في موضوع دعوى الإكراه على الارتداد قيام البينة عليها أيضاً ولم يتعرضوا لتفاصيله. ثم قال الشهيد الأول (رحمه الله): (وتثبت الردة بالإقرار بها ولو مرة، وبشهادة عدلين)[3].

أما ما يتحقق به الارتداد، فإنه يتحقق بإنكار الله تعالى أو توحيده أو الرسالة أو الرسول أو تكذيبه أو استهزاءً أو اعتقاداً ويتحقق أيضاً بإهانة المصحف الكريم كإلقائه في القاذورات وتمزيقه ووطئه، وإهانة الكعبة كتلويثها ونحو ذلك مما يدل على الإهانة والاستهزاء بالدين ورفع اليد عنه[4].

يقسم فقهاء الإمامية المرتد إلى قسمين:

1: المرتد الفطري

وهو المنحدر من أبوين مسلمين أو أحدهما وقبِلَ الإسلام بعد بلوغه ثم ارتد عنه وقد سمي بهذا الاسم لرجوعه عن

---

(1) الشيخ شمس الدين محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول): الدروس الشرعية في فقه الإمامية/ 2، 52، مؤسسة النشر الإسلامي.

(2) الشيخ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام/ 41، 600.

(3) الشهيد الأول: المصدر المتقدم/ 2، 56.

(4) يراجع لذلك مصادر الفقه الإمامي كـ (جواهر الكلام).

الفطرة السليمة التي مقتضاها حسب الفهم الإسلامي هو (التوحيد) كما يشير القرآن الكريم إليه ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1].

ويترتب على هذا المرتد جملة من الأحكام:

1: الحرمة التكليفية لذات الارتداد.

2: استحقاق عقوبة القتل.

3: عدم قبول توبته.

4: بينونة زوجته عنه واعتدادها عدة الوفاة.

5: انتقال أمواله إلى ورثته.

وقد اختلف فقهاء الإمامية في تحديد عنوان (الفطري)، فقد حدد بعضهم بأنه: (من ولد على فطرة الإسلام) كالشيخ الطوسي[2]، وابن حمزة[3]، وابن ادريس[4]، والعلّامة الحلي في التحرير[5]، والشهيد الأول[6] (رحمهم الله جميعاً).

---

(1) سورة الروم: الآية 30.

(2) الشيخ الطوسي: المبسوط/ 7، 282.

(3) عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي الطوسي المعروف بـ (ابن حمزة): الوسيلة إلى نيل الفضيلة/ 424.

(4) أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى/ 3، 532.

(5) جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بـ (العلامة الحلي): تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية/ 2، 235.

(6) الشهيد الأول: المصدر السابق/ 2، 52.

وأسقط بعض آخر كلمة الفطرة من التحديد كالعلّامة الحلي في الارشاد[1]، والمحقق الحلي[2] (رحمهم الله جميعاً).

وحدده الشهيد الثاني (رحمه الله) بأنه: (من انعقد حال إسلام أحد أبويه)[3].

وحدده الفقيه يحيى بن سعيد (رحمه الله) بأنه: (من ولد بين المسلمين)[4].

وحدده الفاضل الهندي (رحمه الله) بأنه: (من لم يحكم بكفره قط، لإسلام أبويه أو أحدهما حين ولد، ووصفه الإسلام حين بلغ)[5].

فعلى التحديد الثالث، لا يحكم على من انعقدت نطفته حال كفر والديه بكونه فطرياً وإنكان أحدهما مسلماً حال ولادته.

وعلى الأول والثاني، يكفي إسلام أحد أبويه حال

(1) العلامة الحلي: إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان/ 2، 189، تحقيق: الشيخ فارس حسون، مؤسسة النشر الإسلامي.

(2) أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن المعروف بـ (المحقق الحلي): شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام/ 4، 183.

(3) زين الدين بن علي العاملي المعروف بـ (الشهيد الثاني): مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام/ 2، 451.

(4) يحيى بن سعيد: الجامع للشرائع/ 567.

(5) بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني المعروف بـ (الفاضل الهندي): كشف اللثام عن قواعد الأحكام/ 2، 435.

الانعقاد أو الولادة للحكم بكونه فطرياً لما هو المرتكز من أن (الطفل يتبع أشرف الأبوين).

وعلى تحديد الفقيه يحيى بن سعيد، لابد من إسلام الأبوين معاً حين الولادة كي يتحقق عنوان الفطري. إلّا أنه خلاف المرتكز كما تقدم.

وقد استند فقهاء الشيعة لثبوت هذه الأحكام بحق المرتد على روايات منها:

رواية عمار السابطي، (وبالاسناد عن ابن محجوب، عن هشام بن سالم، عن عمار الساباطي، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمداً صلى الله عليه وآله نبوته وكذّبه فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتد، ويقسم ماله على ورثته، وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتيبه)[1].

كما ورد التعبير في بعض النصوص (رجل ولد على الإسلام) مثل ما رواه الحسين بن سعيد قال: (قرأت بخط رجل إلى أبي الحسن الرضا عليه السلام: رجل ولد على الإسلام ثم كفر وأشرك وخرج عن الإسلام، هل يستتاب؟ أو يقتل ولا يستتاب؟ فكتب عليه السلام: يقتل)[2].

(1) الحر العاملي: وسائل الشيعة/ 18، 545.

(2) المصدر المتقدم: 28/ 325 الباب الأول من ابواب حد المرتد، الحديث / 6 طبعة آل البيت.

وهناك جملة من الروايات الأخرى بهذا الصدد والتي عقد لها أبواب تحت عنوان (أبواب المرتد).

والمستفاد من مجموع كلمات الفقهاء، إنه لا يصدق على المولود من أبوين كافرين عنوان (الفطري) وإن أسلما بعد ولادته.

2: المرتد الملي

وهو المرتد عن الإسلام إلى حالة الكفر السابقة التي كان عليها. فإسلامه أصلاً كان مسبوقاً بالكفر ثم ارتد إلى كفره السابق فعرف بـ (المرتد الملي) لأنه رجع عن الإسلام بعد أن آمن به عن (ديانة سماوية) أو ما في حكمها الملة الحنيفية. ويترتب عليه جملة من الأحكام:

1: الحرمة التكليفية للارتداد.

2: انفساخ عقد زواجه واعتداد زوجته عدة الطلاق.

3: يستتاب بإمهاله مدة ثلاثة أيام وإلا قتل.

4: أمواله باقية على ذمتة وملكه وله الحق في التصرف بها مادام حياً.

وقد وردت عدة روايات بالتفصيل المتقدم مرّ ذكر واحدة منها في بحث السنة.

أما حكم أولاد المرتد مطلقاً سواء كان فطرياً أو ملياً فإنهم مسلمون ما لم يرتد منهم أحد. فلا تبعية في الكفر والارتداد.

يبقى أن نشير إلى، أن المرأة المرتدة لا تقتل، لكنها تبين عن زوجها وتعتد عدة الطلاق وتستتاب فإن تابت فهو، وإلا حبست طيلة حياتها وتضرب في أوقات الصلاة ويشدد الحال عليها. وقد استند في ذلك على جملة من الروايات والأحاديث منها:

(محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام في المرتدة عن الإسلام، قال: لا تقتل وتستخدم خدمة شديدة وتمنع الطعام والشراب إلّا ما يمسك نفسها، وتلبس خشن الثياب، وتضرب على الصلوات)[1].

ومن هنا، فإن المرأة المرتدة لا يترتب عليها سوى الخدمة الشديدة والحبس والضرب أوقات الصلاة ولا تقتل.

(1) المصدر المتقدم: 28، 33.

البحث الثالث

المواطنة والارتداد

تعيش المجتمعات الحديثة حالات مختلفة، لكن الحالة الحضارية هي المقياس. وهذه الحالة هي التي يحترم فيها المواطن ويكون مقياساً لعمل السلطات المركزية والمحلية يحصل فيها على حقوقه خاصة في مجال العدالة والحرية والعمل والحياة.

إن احترام المواطنة مبدأ دستوري عميق يفرض على الدولة والحكومة اعتبار سعادة المواطن وضمان حقوقه هدفاً أعلى ووظيفة أساسية للحكم. وقد أقر الإسلام حقوق المواطنة من خلال إقرار التعايش وحرية ممارسة العبادات بالنسبة للمذاهب والأديان الأخر ى واعتبر الحكم مسؤلاً عن ضمان سلامة الغايات والمقاصد التي توخته االشريعة الإسلامية.

إن الوطنية في الإسلام لا تقوم على أساس سياسي، وإنما على أساس تشريعي يستهدف معاملة الأفراد معاملة عادلة. أما الوطنية الحديثة كماوردت في الموسوعة البريطانية تعني الحب والتفاني من أجل الوطن. والكلمة (الوطنية) (patriotism) من مشقات كلمة (patriot) وهو الشخص الذي يؤيد وطنه ويدافع

عنه ضد أي عدوان. وبالمحصلة، يمكن تعريفها: إنها تعبير عن العلاقة الخاصة التي تنشأ بين الفرد والمجموعة البشرية وبين الأرض التي نشأ فيها المجتمع الذي يقوم فوقها. وهي في جوهرها علاقة حب وتفان وانتساب.

والوطن الإسلامي ولد لأول مرة مع هجرة الرسول ﷺ إلى المدينة فأصبحت أول وطن للمسلمين رغم صغرها.

فهي ـ المدينة ـ أول دائرة انتساب تكويني موروث ـ الأنصار ـ أو مكتسب ـ المهاجرين ـ وأول أرض قام عليها كيان العقيدة.

وبعد استقرار هذا الوطن الإسلامي البكر وبعد تخطيه الإشكالات السياسية والحربية مع الأطراف الخارجية (المشركين)، والداخلية مع (الأقليات الكتابية) المعارضة والمحاربة، بدأ تكريس فكرة المواطنة بالمعنى المقارب لما نفهمه اليوم والتي هي عبارة، عن تنظيم العلاقة بين الفرد والدولة، يكون فيها الفرد موالياً لها ومدافعاً عنها كحق للدولة عليه بمقابل ظمان الدولة لحق توفير الحماية والحرية والمعاش والعمل. فانحصرت المواطنة في الدولة الإسلامية في صنفين:

الأول: انتماء الفرد للإسلام فيكون من أبوين مسلمين أو من أحدهما كما هو الجاري الآن في الأقطار الإسلامية. الثاني: المعاهد أو الذين يطلق عليهم ضمن المفهوم الإسلامي أهل الذمة وهم أهل الكتاب الذين دخلوا بمعاهدة وميثاق مع الدولة الإسلامية فاكتسبوا حق المواطنة وأصبحوا رعايا للدولة

وحفظت حقوقهم المالية والدينية والأمنية. وليس هناك صنف ثالث يشارك هذين الصنفين في المواطنة الإسلامية.

ومن هنا، يتبين أن الارتداد هدر لحق المواطنة. والمرتد فرد لا يتمتع بحصانة المواطن العادي حيث أقدم على عمله وذاته خيانة للدولة وموجب لعقوبة الموت، سواء كان مرتداً عن الإسلام بالأصالة، يعني أن يكون من أبوين مسلمين أو من أحدهما، أو ملياً دخل الإسلام ثم رجع عنه باختياره وإعلانه.

وقد يستشف هذا المعنى (عقوبة القتل) من النص القرآني الذي وصف هذا الفعل بالإحباط في الدنيا والآخرة ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتۡ أَعۡمَٰلُهُمۡ فِي ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۖ﴾[1]، والإحباط الدنيوي للعمل هو قطع الصلة بينه وبين العمل على الأرض التي انتمى إليها وأصبح مواطناً فيها وإسقاط كافة الحقوق التي كفلتها له الدولة والتي استحقها كمواطن مسلم من حماية (دمه وماله وعرضه).

ومن هنا، فالموت هو جزاء المرتد جراء خيانته، وأمواله حق لورثته، وزوجته بائنة عنه وتعتد عدة الموت إن كان مرتداً عن فطرة وعدة الطلاق إن كان مرتداً عن ملة.

ومن المعروف الآن، أن الفرد أياً كان انتماؤه، يستطيع أن يكون مواطناً في دولة أخرى غير التي خرج منها ضمن الشروط القانونية، كمضي خمس سنوات على مكوثه كما في

(1) سورة البقرة: الآية 217.

بريطانيا فيكون مواطناً بريطانياً يحضى برعاية الدولة من أمن وحماية وعمل وحرية مقابل أن لا يخرق الدستور ولا يصطدم بعمل يعرّض أمن الدولة أو مصالحها العليا إلى الخطر وإلا سيكون تحت طائلة القانون يتلقى عقوبة في حال فعل ذلك.

وهذا عين ما قرره الإسلام بحق المرتد حيث صنّف فعل الارتداد كخيانة للدولة وعبث بأمن المواطنين لأنه أعلن ما يهدد هوية الدولة وعرّض ناموسها الأساس إلى الخطر.

وإلا ، فإن الارتداد الناجم عن رد فعل معين كالغضب بما هو خروج عن الحالة النفسية الطبيعية أو الإصطدام بشبهة عقلية نظرية تجاه أصل عقدي فهو مدعاة للنصح والمذاكرة وفرصة للرجوع إلى مدرج المواطنة.

أما الارتداد عن إصرار مبيّت وتشنيع مقصود لهوية وقانون الإسلام فهو فعل أقرب بذاته إلى العمل الغوغائي لا يكون القصد منه إلا التعريض بالهوية الأممية للدولة وهدم كيانها القائم على عقيدتها وهو الإسلام. فهو فعل اختياري وإرادي معلن وصريح فيكون في محصلته خيانة للدولة وخرق للقانون، ونتيجته رفع الحماية عنه برفع حصانة المواطنة وخضوعه للعقوبة المترتبة على ذلك وهي الموت.

وينبغي الإلتفات، إلى جملة من المزايا الإسلامية التي تنتج المغزى الأخلاقي في التعامل مع موضوع المواطنة والمواطن منها، إن الإسلام كدائرة تشريع لا يقوم على أساس من العنصرية والانتماء القومي فقال تعالى ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ

﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[1].

والتقوى نتاج العمل المبني على الفضائل وهو المعيار والأساس وليس الانتماء العرقي أو القومي مأخوذ بنظر الاعتبار.

وقد نظر الإسلام إلى الأديان الأخرى كأهل الكتاب نظرة المواطن كامل الشروط والأهلية والإنتماء الحقيقي للأرض والدولة. وأصبح هذا واضحاً من خلال الكلمات والمباحث التي مرت. وزيادة في الاستشهاد على ذلك فالتراث الإسلامي يحتفظ بوثائق غاية في الروعة تدل على ذلك كسيرة عملية لحكام المسلمين كالعهد المشهور للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام لمالك الاشتر وهو غني عن التعريف، إذ يكفي قوله في وصف رعايا الدولة أنهم صنفان: إما أخ لك في الدين وإما نظير لك في الخلق[2]. فيطرح عليه السلام نظرية اجتماعية مبنية على مبدأ التعاون والتكامل والانطلاق من حق الحياة الذي يفرض المساواة ويقر العدل. ولا يستغني صنف عن الآخر بل تبادل مؤثر كلٌ في الآخر قائم على الأخوة والعدل.

ومنظور الإسلام للتعددية الدينية لا يتعارض مع مفهوم الأمة المبني على وحدة الإنتماء الديني، فالأمة وفق المبدأ الإسلامي كأمة سياسية هي تركيب غير موحد دينياً ولكنه منسجم ومتعاون. ولا تفقد التعددية فيه هذا المبدأ. فالمجتمع يضم في

---

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

(2) نهج البلاغة: 3، 84، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

تركيبته أمماً متعددة بتعدد انتمائات أفراد المجتمع الدينية.

كذلك لا ميزة للجهاز الحاكم في مزاياه عن الشعب والرعية بل هم متساوون في الحقوق الأساسية بل أكثر من ذلك، يقر الإسلام مبدأ الرقابة على الجهاز الحاكم. فقد ورد في العهد الآنف الذكر (وإن الناس ينظرون من أمورك في مثل ما كنت تنظر فيه من أمور الولاة قبلك. . .)[1]. وهذا بالتأكيد حق شامل لكل مواطن مهما تكن عقيدته أو قوميته.

والخلاصة، فإن المرتد ما هو إلا شخص أهمل حقه وخان المجتمع والدولة وضيّع كيانه كفرد في مجتمع تحكمه أواصر التعاون والأخوة ولا يسمح لأحد أن يخرق نسيج هذا المجتمع أو يتمادى على القانون.

---

(1) نهج البلاغة: 3، 83.

البحث الرابع

الحرية والارتداد

تتفق جميع النصوص الحقوقية الحديثة على أن الحرية ممارسة فردية وجماعية تمارس تحت سقف القانون. وهذا يعني أن اصطدام أي سلوك بالقانون لا يعتبر سلوكاً حراً ولا حقاً من حقوق المواطن أو المجتمع. فالإضطرابات المسلحة مثلاً وإشاعة الفوضى في شارع، والتعري التام على سبيل المثال في مكان عام كلها أمور تتعارض مع الحرية الشخصية، وللقانون الحق في ملاحقة مرتكبيها وقصاصهم.

إن الحرية الفردية جزء من حرية الجماعة وعليها أن لا تصطدم بها. كما أن القانون مسؤول عن ضمان حريات الآخرين اذا تم التطاول عليها من قبل أفراد أو جماعات يدعون حرية تصرفاتهم التطاولية هذه.

وإذا كانت الديمقراطية تركز على حرية العقيدة والدين، فلابد لنا أن نبدأ من الإسلام، لأنه ديننا ونحن أمام تطور عالمي نحو الديمقراطية لنرى إلى أي مدى يتطابق أو يتعارض مبدأ الحرية في الديمقراطية مع مبدأ الحرية في الإسلام؟

(إن الإسلام دين سماوي أوجب الدفاع عن الدين والنفس والمال، ويعدّ الجهاد ركناً من أركان الإسلام، في الوقت الذي أمر فيه الله تعالى بعدم جواز الإكراه في الدين، وترك أهل الأديان الأخرى أحراراً في ممارسة شعائرهم الدينية. فحرية الناس في عقائدهم مكفولة مقدسة في الإسلام واجبة الاحترام)[1].

ويراد بحرية العقيدة: (إعطاء الفرد الحرية الكاملة في عقيدته، بحيث لا يجبر على اعتناق عقيدة مخالفة لما يريد)[2].

وقد ورد تأييد حرية العقيدة في العديد من الآيات المباركات وأن الله تعالى لا يريد إكراه أحد على الانتماء لدينه، فلكل إنسان الحق في اختياره الخط الذي يعتقده، وأن يختار دينه الذي يمثل قناعاته فينتمي إليه ويتحرك ضمن خطه من دون أن يصادف في ذلك مشكلة على مستوى واقعه الاجتماعي. قال تعالى ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾[3]، أي ليس في الدين إكراه وإجبار بل هو قائم على التمكين والاختيار، وهو مناط الثواب والعقاب، ولولا ذلك لما حصل الإبتلاء والاختيار ولبطل الإمتحان. وخاطب تعالى رسوله قائلاً ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾[4]، وقال تعالى ﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾[5].

---

(1) د. مصطفى إبراهيم الزلمي: حقوق الإنسان في الإسلام/ 13.
(2) محمد النبهان: نظام الحكم في الإسلام/ 134.
(3) سورة البقرة: الآية 256.
(4) سورة يونس: الآية 99.
(5) سورة الكهف: الآية 29.

(كل هذه الآيات المتقدمة تنطلق في نقطتين:

الأولى: هي أنها تعالج دور النبي ﷺ الرسول، الداعية، وتحدد له مهمته في خط حركة الرسالة في الدعوة، فليست مهمته في هذه الدائرة أن يكره الناس على الدخول في الإسلام، أو يحصل على قناعتهم الإيمانية بطريقة غير عادية، أو بوسيلة غيبية، بحيث يكون فاشلاً في مهمته، إذا لم يحصل على إيمانهم. بل أن كل دوره في مهمته الرسالية، أن يبلّغ الناس أفكار الرسالة في خطها العقيدي والتشريعي، بكل الوسائل الكفيلة بإقناعهم بها، فلا يدخر جهداً في هذا الاتجاه، فإذا قام بذلك كانت مهمته منتهية من هذه الجهة، لأنه لا يملك النفاذ إلى عقول الناس إلا من خلال الكلمة واللفتة الحسنة.

الثانية: إن الإيمان والكفر مسؤولية إنسان الدعوة في حركة فكره الباحث عن الحقيقة، فقد هيأ الله له كل العناصر الفكرية والروحية التي تحدد له اختياره في خط الإيمان. لأن المسألة تملك الكثير من الوضوح فقد تبين الرشد من الغي فلا مجال لأي شبهة في هذا الموضوع، وإذا كانت هناك أي حالة من حالات الغموض في بعض النقاط لديه فإن عليه أن يسأل أهل الذكر إن كان هناك حاجة للسؤال. وفي ضوء ذلك فإن الآيات تركز على أن اختيار الكفر لا يحمل أي عذر للكافر، ولذلك فإن الله يحمّله المسؤولية في الآخرة، وقد يحمّله بعض المسؤوليات الخاصة في الدنيا، لأن الله لم يجعلها مسألة شخصية من مسائل المزاج الذاتي، بل هي مسألة من مسائل

الفكر المنفتح على المسؤولية العامة في حركة الإيمان في الحياة باعتباره طريق الخلاص الوحيد في الدنيا والآخرة)[1].

وهناك آيات مباركات لا تجيز إجبار الناس على اعتناق الإسلام، وتكشف عن أن مهمة الرسول الأكرم ﷺ محصورة في الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة كقوله تعالى ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾[2]. فالإسلام لا يكره الفرد على تبديل عقيدته واعتناق الإسلام، وإن كان يدعو إلى ذلك، فالدعوة إلى الإسلام شيء والإكراه عليه شيءٌ آخر.

وفي نفس الوقت الذي لا يجبر الإسلام الفرد على تغيير عقيدته واعتناق الإسلام، أقرّ الإسلام الدفاع عن حرية العقيدة قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[3].

وقد جاء سلوك المسلمين متفقاً مع أمر القرآن الكريم

---

(1) السيد محمد حسين فضل الله: الحرية والديمقراطية في الرؤية الإسلامية/ نقلاً عن د. صادق حقيقت: مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام/ 291.

(2) سورة آل عمران: الآية 20.

(3) سورة الحج: الآيتان 39 و 40.

فتضمنت كل معاهدات الصلح التي عقدوها مع غير المسلمين تأمين غير المسلمين لعقائدهم وشعائرهم. فجاء في كتاب الصلح الذي عقده النبي ﷺ مع نصارى نجران: (ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أنفسهم وملّتهم وأرضهم وأموالهم وغائبهم وشاهدهم وغيرهم وبعثهم و أمثلتهم، لا يغير ما كانوا عليه ولا يغير حق من حقوقهم وأمثلتهم، لا يفتن أسقف من أسقفيته، ولا راهب من رهبانيته، ولا واق من وقاهيته، على ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. . .)[1].

أما بالنسبة لموقف الإسلام من حرية تغيير الدين، فإن القاعدة الأساسية في الإسلام هي، أن الإسلام يقبل أي شخص يغيّر دينه إلى الإسلام، ذلك أن الإسلام ليس ديناً لفئة معينة كاليهودية، وإنما هو دين للناس كافة باختلاف أجناسهم وأعراقهم ولغاتهم. أما تغيير المسلم ديانته إلى ديانة أخرى فإن الإسلام يقف منها موقفاً صارماً ويعدُّ ذلك ارتداداً عن الدين وعقوبته القتل، لأن الإسلام خاتم الأديان السماوية، فمن دخل الإسلام قبل بشروطه وآمن به، وعليه فالارتداد عن الدين معاقب عليه.

وفي معالجة وتوجيه قضية قتل المرتد يقول المغفور له السيد محمد حسين فضل الله (رحمه الله):

---

(1) أحمد بن يحيى بن جابر المعروف بـ (البلاذري): فتوح البلدان/ 1، 77، نشر وإلحاق وفهرسة: الدكتور صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة.

ومن الطبيعي أن هذه المسألة لا تلتقي بقضية حرية الاعتقاد، بل قد يعتبرها دعاة الحرية اضطهاداً أو تعسفاً في المسألة الإنسانية، ولكن قد يخطر في البال أن المسألة لا تتصل بقضية الحرية في العقيدة بل تتصل بقضية الإنتماء العملي للهوية الإسلامية بحيث يشكل رفضه لها خللاً في النظام العام. باعتبار، أن المجتمع الإسلامي في نطاق الدولة لا يخضع للجغرافيا في هويته، بل يخضع للعقيدة في عنوانها العام بعيداً عن جانب العمق المضموني للعقيدة للإكتفاء بإعلان الإسلام في النطق بالشهادتين حتى إذا لم يؤمن بالإسلام في قلبه ليكون الإسلام لديه مسألة انتماء إلى المجتمع الإسلامي في الإلتزام بالهوية والنظام، تماماً كما هي مسألة الإنتماء إلى وطن معين مما يجعل من الارتداد تمرداً على الهوية العامة مما يؤدي إلى الخلل في تماسك المجتمع ليكون الموضوع داخلاً في التمرد على المجتمع كله في دائرة الخيانة العظمى...

إن مسألة حكم المرتد في الإسلام لا تمثل حكماً في المسألة الفكرية بل تمثل حكماً في الواقع التنظيمي للمجتمع الإسلامي من أجل إيجاد قاعدة للتوازن في داخل ساحاته، فيمنع المسلم من التمرد على العقيدة بإعلان الخروج منها ويفسح له المجال الواسع للدخول في جدلٍ طويل حول كل علامات الاستفهام المتحرك في فكره حتى يصل إلى القناعة الاختيارية من دون أي ضغط أو إكراه، بحيث يحترم الإسلام حالة الشك في نفسه من خلال ما تمثله من معنى الاهتزاز الفكري الذي يبحث عن مواقع الثبات لتبقى القضية في المسألة

الشرعية هي قضية الإثارة الاستعراضية للإعلان عن الرفض، التي قد تؤدي إلى إغراء الآخرين بالتمرد على النظام العام، فهذا هو المرفوض شرعاً وليس هو الطرح الفكري في النطاق الموضوعي[1].

ويمكنني القول، أن الردة جريمة قبيحة بحق الجماعة، ذلك أن الإسلام واجه أناساً يدخلون فيه خداعاً ويخرجون منه ضراراً فهل ينتظر من دين هو بطبيعته عقيدة قلبية وشريعة اجتماعية أن يقابل هذا المسلك ببلادة؟ كلا لقد أباح لليهود والنصارى أن يعيشوا إلى جواره في مجتمع واحد لهم ما للمسلمين، فلماذا يترك هؤلاء وأولئك دينهم ويدخلون في الإسلام ثم يخرجون منه؟!

وقد كشف القرآن الكريم في بعض آياته عن أغراض هؤلاء الذين يدخلون الإسلام ثم يخرجون منه بغية إلحاق الأذى بالمسلمين وإشعال فتيل الفتنة، قال تعالى: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكْفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾[2].

وحسماً لهذا النوع من الفساد ودفعاً للضرر المحتمل، قررت الشريعة عقوبة رادعة لكل من ارتد عن الإسلام وتتمثل بالقتل.

---

(1) السيد محمد حسين فضل الله: الحرية والديمقراطية في الرؤية الإسلامية/ نقلاً عن د. صادق حقيقت، مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام/ 292 - 294.

(2) سورة آل عمران: الآية 72.

وعليه فإن الإسلام يوجب أن يكون اعتناق العقيدة بناءً على اقتناع عقلي واطمئنان قلبي. ويترتب على هذا المعنى أن تغيير المسلم لعقيدته بعد اعتناقها لا يتم إلا إذا كان لأغراض خبيثة أو لضغوط خارجية.

البحث الخامس

فلسفة حكم الارتداد

تعرض حكم الارتداد إلى سوء فهم ورفض من قبل القوانين المعاصرة في الغرب. وعلينا أن نكون مقنعين في تحليل مسوغات حكم الارتداد وأهدافه.

يعتبر الفيلسوف الألماني (عمانوئيل كنت) أن اليهودية دستور أكثر منها دين لأنها تتجه إلى الجماعة أكثر من الفرد.

ومعنى توجه الدين إلى الجماعة، أنه أمر متعلق بالنظام الاجتماعي والإدارة العامة ويتعامل مع العرف العام ويتكئ على مبادئ خاصة بمنظومة بما هو دين في الأصل. وهي مقررات في تسويغ دعوته وتوطين رسالته.

ومن هنا، فالدين له نطاق جماعي ليرتقي بما هو سلوك روحي فردي إلى تشريع جماعي حقوقي قانوني وسياسي أيضاً.

وعلى هذا، ينبغي عدم التفكيك بين جزئيات أحكامه. وهدفه الأساس وهو الإرساء والتمكين لأيديولوجيته التي هي عبارة عن قيم إلهية في التعامل مع الموضوعات والوقائع والأهداف التي يحددها كلام الله في كتاب هو سلوك النبي الداعي إلى هذه التعاليم.

فالاعتراضات على الجزئيات التي تأخذ أشكال المواقف أو الأحكام ينبغي أن تخضع إلى التأمل والتريث إلى الحد الذي تفهم المنظومة الدينية بشتى جوانبها والتقنينية منها على وجه الخصوص. لأنها ذات اتصال واضح بالنظام الاجتماعي الذي هو خاصة المجموعة. . .

ولأجل التوغل في فهم هذه المنظومة ومعرفة ملامحها الحقيقية وفهم معانى الأحكام بشكل عام، حاول علماء المسلمين أن يدرسوا الشريعة من حيث مقاصدها بما عبروا عنه بـ (فقه الاولويات) الذي هو ركن أصولي له دخل في استنباط الحكم الشرعي على أساس فهم المصلحة منه.

وتارة أخرى، بذلوا جهدهم بأن يحيطوا بـ (فلسفة الفقه الإسلامي) بشكل عام على أساس دراسة ماهية الفقه واكتشاف نسيجه الداخلي ومكوناته ونشأته وتطوره وتفاعله مع المؤثرات الزمانية والمكانية والبيئة الجغرافية أيضاً. وتبذل هذه المحاولات شعوراً منهم أنهم إزاء منظومة هي في حد ذاتها دين ووحي ورسالة لا يمكن التعامل معها بحرية تامة في تعطيل أو استبدال أو انتقاد حكم فيها قد صدر من المشرع الأصلي.

وعليه، فنحن أمام معتقد إلهي يعبر عن نفسه بالقرآن الذي هو كلام الله وتارة بلسان الرسول المبشر والقائم على تطبيق وتبليغ هذه الإرادة الإلهية.

ومن هنا، فلا يمكن للعقل البشري المعتقد بصدق هذه الرسالة أن يبدّل ثوابت هذه المنظومة. نعم، يمكن أن يتوسع في

فهمها بالبحث عن عللها والمصالح المتوخاة من أحكامها ودراسة فلسفة أطاريحها. وبالمقابل ليس لمن لا يعتقد بهذه الرسالة أن يغفل أنه يتعامل مع معتقد ديني وليس فكرة مرهونة بالزمن وقابلة للتبدل على الأقل في ذهن معتنقيها والمؤمنين بها.

وموضوعة البحث، (حكم المرتد) الذي عرفنا أنه حكم قطعي بالموت على مرتكبيه إنما هو حكم رسولي نبوي بمعنى، أن الانتقاد الذي يتوجه إلى حيثياته على أساس عدم ذكره في القرآن الكريم من قبل من ينادي بـ (تجديد الخطاب الديني) أو نفيه على أساس أنه حكم تعسفي ينافي مبادئ حرية المعتقد، فإن القرآن قد طرح وتعامل مع الموضوع بروح العقيدة وليس بمعنى الجناية التي يحرم مرتكبها ثواب الله وجنته ولا قيمة لعمله. فتحدث بنفس الآخرة التي هي دار الجزاء.

وقد يتمسك بالقرآن الكريم ذاته لنفي هذا الحكم على أساس منح الحرية العقائدية بقوله تعالى: ﴿وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَا وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[2]. مع إن الذي لا يؤمن بالدين أصلاً لا شيء عليه. إنما القضية تخص

(1) سورة الكهف: الآية 29.

(2) سورة البقرة: الآية 256.

حالة معينة وهي الرجوع المعلن بعد الاعتقاد.

ومن هنا،يثير هذا الحكم تساؤلاً هو، أن الأولى بالموت هو الكافر بالدين المحارب له الذي قد عفي عنه كما في حادثة الطلقاء عند دخول الرسول ﷺ إلى مكة في عام الفتح، أو الأقليات الكتابية التي جحدت الرسالة ومشت ضمن خط العداء لها. مع أنه قد حقنت دماؤهم بمعاهدات ومواثيق معروفة تأريخياً وعاشوا مع المسلمين بكل اطمئنان وشفافية. فهؤلاء سواء من بقي منهم على كفره وعفي عنه ومن كان عدواً وهو من دين آخر وأخذ منه الميثاق واندمج ضمن المجموع الإسلامي هم أحرار فيما يعتقدون. وتحققت معهم المساحة في حرية المعتقد التي نطق بها القرآن الكريم. ولكننا، أمام جناية في نظر الرسول وهي قضية الارتداد وقد أثبت لها الشدة وهو إجراء لا يتنافى وتناول القرآن الكريم لها كحالة رجوع عن الإيمان يكون نصيب مرتكبها حرمان الثواب والجنة.

وبعبارة أخرى، إن الرسول ﷺ تناول القضية من باب الرجوع عن الهوية. كما أن القرآن الكريم قد تناولها من باب الرجوع عن الإيمان. فيدخل حكم النبي ﷺ على المرتد بالموت في ضمن ظرف الحكم والراعي والرعية في أيام مناخ تشييد الدولة النبوية. فكأنه يثبت من خلال ذلك، أن الارتداد خيانة عظمى حكمها الموت وهذا ليس معانداً أو مخالفاً لمبادئ الحرية. فإن القرآن الكريم قد نطق بطريقة الثواب والعقاب الأخروي. والحديث يقع ضمن قوانين تحكم دولة ينبغي تلمس

الوسائل الناجعة في حفظ كيانها ونظامها السياسي الذي يترشح منه الحفاظ أيضاً على النظام الاجتماعي الذي تشكل ضمن مناخ الرسالة. فبقدر ما أن الحكم بالموت حكماً سياسياً أو قانونياً فله أيضاً مردوده الاجتماعي الذي يمكن أن يدخله في أزمة تؤثر على كيان الدولة وهيمنتها.

ومن باب آخر، فإن الارتداد الذي يمكن أن يصل إليه فرد أو جماعة عن طريق النقاش الموضوعي العلمي لا يعد ارتداداً بالمصطلح لأنه لم يخرج عن طور المناقشة. فالتصريح المؤكد به كموقف ثابت ومحدد هو ما يثبت له حكم الموت لأن الإشكالات العقائدية التي تدور في أروقة الحوارات والنقاشات لا تعتبر جناية ولا يتعامل معها القانون بهذه الطريقة. إنما ينبغي التعبير والإعلان والإصرار بإرادة عن الهوية وهو الإسلام وهو بحد ذاته إعلان بالرجوع عن هوية المجتمع مما يؤثر حتماً على مستوى حفظ النظام السياسي. وعندئذٍ، ينبغي القول بأن حكم الموت بحق المرتد هو ليس كبتاً لحرية المعتقد الديني إنما هو قضية ذات اتصال وثيق بهوية المجتمع والدولة.

الارتداد في الكتب السماوية

ذكرنا مراراً أن قضية الارتداد لا تختص بالشريعة الإسلامية وإنما ذكر هذا الموضوع حتى في الكتب السماوية الأخرى. فقد ورد في العهد القديم الاصحاح السادس عشر من سفر التثنيه 13 - 6 ما نصه:

(وإذا أغواك سراً أخوك ابن أمك أو ابنك أو ابنتك أو امرأة حضنك أو صاحبك الذي مثل نفسك قائلاً نذهب ونعبد آلهة أخرى لم تعرفها أنت ولا آباؤك من آلهة الشعوب الذين حولك القريبين منك أو البعيدين عنك من أقصاء الأرض إلى أقصاها فلا ترض منه ولا تسمع له ولا تشفق عينك عليه ولا ترقّ له ولا تستره بل قتلاً تقتله. يدك تكون عليه أولاً لقتله ثم أيدي جميع الشعب أخيراً).

وهكذا في موضع آخر من سفر التثنية 13-13 ما نصه:

(قد خرج أناس بنو لئيم من وسطك وطوّحوا سكان مدينتهم قائلين نذهب ونعبد آلهة أخرى لم تعرفوها وفحصت وفتشت وسألت جيداً وإذا الأمر صحيح وأكيد قد عمل ذلك

الرجس في وسطك فضرباً تضرب سكان تلك المدينة بحدِ السيف وتحرّمها بكل ما فيها مع بهائمها بحد السيف تجمع كل أمتعتها إلى وسط ساحتها وتحرق بالنار المدينة وكل أمتعتها كاملة للرب إلهك فتكون تلاً إلى الأبد لا تبنى بعد).

وأيضاً نقرأ في سفر هوشع 13-16ما نصه:

(تجازى السامرة لأنها قد تمردت على إلهها بالسيف يسقطون تحطم أطفالهم والحوامل تشقّ).

وهذه الآيات الواردة في العهد القديم قد اعترف بها المسيحيون بعد اعترافهم بالعهد القديم وانضمام الأخير إلى العهد الجديد ليصبح الكتاب المقدس عهداً قديماً (التوراة) وعهداً جديداً هو (الإنجيل).

ولو تفحصنا تاريخ سيادة الدولة بعنوانها الديني في القرنين الثالث والرابع عشر فسنجد أقسى أنواع التعامل مع المرتدين أو الخارجين عن تعاليم (الكتاب المقدس) أو (الإرادة الكنسية) وليس أدل على ذلك من حادثة (غاليلو) العالم الفلكي الذي رأى: أن الشمس هي المحور الذي تدور حوله الكواكب. فاعتبر رأيه هرطقة وكفراً ومخالفةً للتعاليم المقدسة وحكم عليه بالنهاية بالموت.

وقد حدث في أسبانيا وفرنسا أبشع صور التعامل مع المرتدين فنصبت المشانق وأعدت مكامن النيران. مضافاً، إلى تقطيع الأوصال على رؤوس الأشهاد بتهمة المروق أو الخروج عن الدين.

ولو بحثنا عن ذات عقوبة الموت كإجراء رادع عن جرائم كالقتل أو الزنا أو جرائم أخرى تعد مخالفات دينية أو اجتماعية لوجدنا النصوص والوقائع حافلة بذلك.

فقد ورد في العهد القديم في سفر العدد 35: 16 ما نصه: (إن ضربه بأداة حديد فمات فهو قاتل. إن القاتل يقتل).

وفي سفر العدد أيضاً 35: 17 ما نصه: (وإن ضربه بحجر يد مما يقتل به فمات فهو قاتل. إن القاتل يقتل).

وهكذا في سفر العدد 35: 18 ما نصه: (أو ضربه بأداة يد من خشب مما يقتل به فمات فهو قاتل. إن القاتل يقتل).

بل أنه يقتل حتى في الشرائع الموغلة في القدم كما في شريعة نوح، فقد ورد في سفر التكوين 9: 6 ما نصه: (سافك دم الانسان يسفك دمه).

وورد أيضاً في سفر اللاويين حول جريمة الاغتصاب: (إن العروس الزانية ترجم وكذلك ابنة الكاهن تحرق).

وكذلك جملة من العقوبات لمخالفة سلطة الوالدين كما جاء في سفر التثنية: (اذا كان الرجل معانداً لا يسمع لقول ابيه ولا لقول أمه . . . يمسكه أبوه وأمه ويأتيان به إلى شيوخ مدينتة ويقولان لشيوخ مدينته ابننا هذا معاند ومارد ولا يسمع كلامنا وهو مسرف وسكير فيرجمه جميع رجال مدينته بحجاره حتى يموت فينتزع الشر من بينكم ويسمع كل اسرائيل ويخافون)

فمن يخالف والديه ولا يطيعهما يقتل رجماً بالحجارة. فكيف بمن يرتد عن خالقه وذلك بالارتداد عن دينه؟

ويشير النص أعلاه، إلى أن المصلحة من عقوبة عاصي الوالدين بالرجم هو أن تسمع إسرائيل ويخافون لكي لا يقدموا على أمر فيه شر لهم ولدينهم الذي استمدوا منه عنوانهم وهو بني إسرائيل الذين فضلهم الله على العالمين. وهذا يعطينا معنى تأكيد النص على الطاعة والحفاظ على النسق الاجتماعي عن طريق حفظ الناموس الديني الذي يمثل السياسة العامة في دولة بني إسرائيل. فقانون العقوبات الجنائي في دولة بني إسرلئيل لو أعدت حوله المناقشات والحوارات لما كان بمعزل عن تهم كبرى لعل أقلها (الإرهاب الديني)، فإن تأكيد الطاعة بطريقة الرجم على الصغيرة والكبيرة يؤسس لأقسى نظام عرفته البشرية يتم بالعنف والقسوة. ولعل هذا هو الذي دفع أن يكون التخفيف والتيسير والاعتماد على النصيحة والدعوة إلى المحبة سمة العهد الجديد والعمل على الوقايه من الجريمة بالنصح والارشاد كما جاء في عضة الجبل ما نصه: (لقد سمعتم أنه قيل للقدماء لا تقتل ومن قتل يكون مستوجب للحكم وأما أنا فأقول لكم أن كل من يغضب على أخيه باطل يكون مستوجباً للحكم).

فيلزم المسيح عليه السلام في تعاليمه ضرورة ضبط الانفعالات الباطلة ما بين أفراد الملة أو الأخوة. ولا أعتقد بأنه يقل قسوة في التعبير عن آيات العهد القديم، لنصل إلى حقيقة أن انتشار المحبة لا تنافي تطبيق ما يلزم من عقوبات للحفاظ على الكيان الأساس والقيمة العليا وهو الدين.

وفي كل الاحوال، لا تخلو شريعة سماوية تضمنت

تعاليمها الكتب المقدسة أو حتى في الشرائع الوضعية القديمة والحديثة أنواع من العقوبات القاسية تصل إلى حدّ القتل في بعض الحالات الشاذة والجرائم المخلّة بالنظام العام كما سيأتي.

البحث السابع

العقوبة في الشرائع الوضعية القديمة

إن القتل كعقوبة قضية لا تخص بالشريعة الإسلامية. فكل الشرائع السماوية ـ كما تقدم ـ بل والقوانين الوضعية تشترك في هذه المسألة.

وللإنسان الحق في مناقشة القانون أما رفض ذلك القانون فغير مسموح به ما دامت المواطنة قائمة. ومن أراد رفض القانون فهناك قنوات معينة وخاصة لرفضه وذلك بأن يرفع الرفض إلى المجلس النيابي مع بيان الأسباب الداعية إلى عدم قبول مثل هذا القانون فيقوم المجلس بمناقشته فإذا أراد إلغاءه فله.

ومن هنا نعتقد، أن المسألة لم تنشأ من دراسة معمّقة، وإنما هي محاولة لإيجاد ثغرات في الحكم الشرعي. لكن لو نظر الإنسان إلى الإسلام كمنظومة فكرية متكاملة فقد يتمكن من معرفة فلسفة الحكم. فالله سبحانه وتعالى هو المشرّع وهو المقنن الأول. وعندما يحكم بالقتل فإنه لا يحكم به عبثاً بل الحكم قائم على معرفة من الحكيم الخبير بحكمه وأن فيه مصلحة تعود على العباد أنفسهم.

فقد ورد في قانون حمورابي: (إذا اتهم سيد سيدا وأقام عليه دعوى بالقتل ولكنه لم يستطع إثباتها فإن المتهم يعدم).

وجاء في مادة أخرى منه: (إذا بنّاء بنى لسيد بيتاً ولم يكن شغله قوياً بحيث انهار ذلك البيت الذي بناه وقتل صاحب البيت فيجب أن يقتل ذلك البنّاء).

وما معنى الخروج عن شريعة حمورابي في دولة حمورابي إلا معنىً ما من معاني الارتداد يكون جزاؤه الموت ليأخذ الارتداد شكله القانوني لمن اعتنق مبادئ هذه

الشريعة ثم رجع عنها، فيكون مرتكباً لجناية. يستحق معها الموت. وهذا معنى الحفاظ على كيان الدولة والمجتمع. وإلا فما معنى أن تكون هناك شريعة وقانون وللآخر حرية الخروج عليها برمتها وإعلان العصيان عليها؟ هل سيبقى للدولة كيان إذا سمح بهذا المقدار من الحرية؟

نعم، المعارضة أمر مشروع. ولكن هي مشروعة بما هي رؤية مخالفة للحكومة وليس ضمن الدولة التي هي، عبارة عن وحدة اجتماعية نسجتها خيوط القيم العامة للمجتمع.

وهذا نفسه ينطبق على دولة الإسلام التي أرسى قواعدها الرسول ﷺ ليفهم معنى حكمه على المرتد. وكما بيناه في نقاط سابقة.

وفي الشريعة الإغريقية ورد: بأن الموت هو حكم يستحقه القاتل أو يمكن نفيه عن البلد ومصادرة أمواله إلى خزينة الدولة كما في قانون (Dracon) عام 624 قبل الميلاد.

ولم تختلف القوانين الرومانية في تطبيق هذه المبادئ فقد قررت الألواح الاثنا عشر (بقطع الرأس أو بالصلب حسب الطبقة التي ينتمي إليها الجاني). ففي هذا القانون جعلت العقوبات حقاً اجتماعياً عاماً.

كما دشنوا قانون الحسبة كما في مدونة العالم الروماني (جوستنيان) قال: (أما ما يتعلق بمن لهم الحق في مخاصمة الأوصياء للريبة، فليكن معلوماً أن الدعوى هنا هي من دعاوى الحسبه المفتوح بابها للكافة).

وقسموا العقوبات إلى كبائر يستحق فاعلها الموت، وغير الكبائر التي لا يحكم فيها على فاعلها بالموت بل الحرمان أو النفي من الأرض أو الأشغال الشاقة في المناجم.

وتجدر الإشارة إلى الظروف التي تحيط بالأحكام وتطبيقها، كما سبقت الإشارة في فلسفة حكم المرتد. على أن في العهد القديم وما ورد فيه من أحكام قاسية كان اليهود في مرحلتها في ترحال مستمر ينتقلون فيه من سيناء فتهاجر الجماعات التي تضم الأطفال والنساء والرجال، وهذا مناخ بحد ذاته يحتاج إلى تنظيم يحافظ من خلاله على كيان المجموع من العبث والتجاوز فاتسمت الأحكام بالحزم والردع.

وحين استقروا في أرضهم الزراعية في فترة عصر المسيح كانت طبيعة الأحكام أخف وأكثر تسامحاً لأنهم قد وجدوا في تلك الفترة وطناً مستقراً. ومع الاستقرار تقل الجريمة.

وينبغي العمل والحث على التسامح والمحبة التي هي

وقاية من التجاوز والعبث. ويمكن تطبيق ذلك على الرسالة المحمدية التي بشر بها الرسول ﷺ في مكه ثم رحل منها إلى المدينة ليقيم دولتة التي ضمّت شتى الانتماءات والثقافات القابلة للاصطدام مما يوثر سلباً على نشوء الدولة وتشييدها. ولذلك كان الحرص النبوي على قيم الهوية الإسلامية التي اعتبر من يرتد عنها خائناً للدولة الإسلامية فوصفه بـ (المفارق للجماعة) الذي هو عين المجتمع الذي انبثقت منه الدولة.

وباستعراض سريع، لبعض القوانين التي تحكم بالموت لبعض مرتكبي الجنايات وصولاً لحفض نظام الدولة وبالتالي لحفظ المجتمع، نرى، أنه قبل نشوء الشرائع والقوانين كان الإنسان ينتقم لنفسه ويحاكم الجاني في حالة اعتداء معين كالقتل. فالعقوبة الشخصية كانت هي الصورة أولاً لتنفيذ عقوبة الموت سواء كان ذلك داخل القبيلة الواحدة، أو على مستوى علاقات القبائل مع بعضها. ولكن مع نشوء الاعتقادات الدينية المبكّرة كان الموت عقوبة لإرضاء الإله أو الآلهة والعمل على تهدئة سخطها. فأصبح الموت حقاً إلهياً. مضافاً، إلى أنه جريمة اجتماعية.

ومع قيام فكرة السلطة ووجود الحاكم ووضع حدود وأصول للعقوبات بالاستناد إلى الشرائع كما في التوراة (**وإذا نطح ثور رجلاً أو امرأة فمات يرجم الثور ولا يؤكل لحمه. ولكن إذا كان ثوراً نطاحاً من قبل وأشهد على صاحبه ولم يضبطه فقتل رجلاً أو امرأة، فالثور يرجم، وصاحبه يقتل أيضاً**).

ومع سيادة رجال الكنيسة في العصور الوسطى وتضاؤل سلطة الحاكم الفعلي تفاقمت العقوبات بمحاكم الكنيسة واستعملت أقسى العقوبات بحق من ذم أحد رجال الكنيسة، فضلاً عن جنايات أخرى أكبر وأصغر من ذلك موصوفة بوصف واحد هي مخالفة الرب الذي يأتمر الحاكم بأمره عن طريق ممثليه وهم الأكليروس الكنسي. فتفاوتت مراتب الحكم بحسب مراتب البشر فالأشراف تضرب أعناقهم في لحظات سريعة أما غيرهم من الطبقات ممن يرتكبون السحر أو الكفر تصل عقوبتهم إلى الحرق أمام الناس بل أحياناً إلى تقطيع أوصالهم بعرضهم من خلال مناظر بشعة.

ولا يستثنى من ذلك الشعوب الأخرى والقديمة منها بالذات فقد مارس الرومان وقدماء المصريين أبشع العقوبات على الجنايات كالحلف الباطل لأنه آثم بحق الآلهة وارتد عن رغباتها وتجاوز كعبد ذليل هيبة الرب الملك[1].

---

(1) يلاحظ لذلك مفصلاً د: غسان رباح: عقوبة الإعدام حل أم مشكلة/ تقديم ومراجعة د: مصطفى العوجي، مؤسسة نوفل - بيروت - لبنان، بتصرف.

البحث الثامن

العقوبة في القوانين الوضعية الحديثة

إن عقوبة الإعدام سارية حتى في القوانين الوضعية الحديثة ولا تختص المسألة بالشريعة الإسلامية أو الأديان السماوية الأخرى. وقد استمر التشريع الجنائي على صورته البشعة حتى القرن الثامن عشر، حين قامت قيامة الفلاسفة المشتغلين بالعلوم الاجتماعية ضد صرامة العقوبات وفظاعة التعذيب، فعملوا على هدم الأساس القديم وحاولوا بناءها على أسس من الرحمة، وكان من أشهر من كتب في ذلك، (جان جاك روسو) (وبيكاريا) الذي قال في العقاب، على أنه ليس سوى حق الدفاع اللازم لكل شخص؛ وقد تنازل عنه للجماعة؛ فهذا الحق مصدره المصلحة والعدالة، والقصد منه هو منع المذنب من العودة إلى الاجرام وردع غيره من انتهاج خطه، ومن أجل ذلك حمل (بكاريا) على التعذيب وقسوة العقوبات ومنها عقوبة الإعدام.

وقد أثّرت أفكار (بكاريا) في رجال الثورة الفرنسية، وقلصت عدد الجرائم التي يحكم فيها بهذه العقوبة من مائة

ويزيد إلى اثنين وثلاثين[1]، فتجاوبت لهذه الصيحات، التشريعات الحديثة والقوانين في الدول المختلفة وظهر مبدأ جديد ـ من أسس العدالة الحديثة ـ بأن لا عقوبة دون نص.

وكان لأفكار هذا الفقيه، الأثر الكبير في تهذيب النظم الخاصة بعقوبة الإعدام، وكذلك انتهت بظهوره، المظاهر الفوضوية لهذه العقوبة، وكذلك التفرقة في تطبيقها بين (الشريف) والرجل العادي، ولكن سرعان ما انتكست هذه الحركة الاصلاحية

بظهور الكاتب الانكليزي (Bentham)[2]؛ على أثر إفلات كثير من المجرمين من العقوبات، وخلاصة المذهب الأخير، أن الذي يبرر عقوبة ما، هو منفعتها للمجتمع، فهي إجراء تتخذه السلطة القائمة لمنفعة المجموع.

وعليه، وكردة فعل ظرفية، عادت وسادت القسوة والقوانين الصارمة في شتى بلدان العالم، وكثرت الجرائم التي تطبق عليها عقوبة الإعدام، فظهرت عقوبات، بصورة قاسية لم تعهدها من قبل، وإن رأينا مثلاً لها في عصر الانتقام الديني، حين سادت سلطة رجال الكنيسة، ومثل لهذه الصرامة في تنفيذ هذه العقوبة، قطع يد قاتل أبيه قبل إعدامه[3].

---

(1) د. السيد مصطفى السعيد: شرح قانون العقوبات/ رقم 20.

(2) Abrahamsen; p: (Crime and human mind) New york - p. 147.

(3) كان تنفيذ الإعدام ببعض الجرائم يتم بربط المحكوم عليه من أطرافه الأربعة بخيول أربعة ثم تنطلق هذه الأخيرة في اتجاهات مختلفة، ليمزق الشخص =

ولم تطلق البشرية بقاء هذا المذهب الذي سرت عدواه القاسية عبر التشريعات، حتى خرج مذهب جديد يحد من غلواء هذا المذهب الصارم، هو مذهب (Kant) ويسمى مذهب العدالة، ويرمي إلى التوفيق بين (بنتهام) و (بكاريا)، ومحصلته: أن العقاب يجب ألا يكون أكثر مما تستدعيه الضرورة ولا أكثر مما تسمح به العدالة، واتخذ هذا المذهب أساساً لتعديلات كثيرة، أدخلت على القوانين، ومنها القانون الفرنسي لعام 1832[1].

من هذه الحركة الفكرية نجد أن عقوبة الإعدام قد تأرجحت بين:

الإلغاء، وقد نادى بذلك (جان جاك روسو). والحد من غلوائها وقسوتها بالبقاء عليها في أضيق الحدود. . .

= إرباً إربا، وهي وسيلة مقرر لعقاب من يعتدي على الحاكم، وكان الحرق حياً عقوبة لجريمتي السحر والشعوذة، وكانت العقوبات تلحق كذلك بأسرة الجاني الأبرياء، وحالة (رافياك) الذي قتل الملك هنري الرابع (1610) مثال للقسوة التي استعملت بعد إعدامه والانتقام من أبويه بنفيهم، كما حظر على اخوته وأقربائه حمل اسم (رافياك) إلى الأبد.

(1) نفس المرجع السابق.

عقوبة الإعدام
في ظل التشريعات الحديثة

يتمحور البحث هنا ـ في مجمله ونتيجته ـ حول عقوبة الإعدام في التشريعات والاجتهادات القضائية الحديثة، العربية منها والأجنبية. . . . ونذكر على نحو الإجمال:

أولاً: في أوروبا:

أ: في القانون الفرنسي:

كان قانون العقوبات الفرنسي الصادر عام **1791**م يقضي بعقوبة الإعدام في اثنتين وثلاثين حالة، فجاء قانون عام **1810**م وقررها في ست وثلاثين حالة. (وبعد مرور فترة معينة) أصبح القانون الفرنسي لا يعاقب بالإعدام إلّا على الاعتداءات التي تقع مباشرة أو بطريقة غير مباشرة على حياة الإنسان..

ب: في ألمانيا:

ظهرت حركة إلغاء عقوبة الإعدام فيها قبل الحرب العالمية الثانية، وكانت قد ألغيت ثم أعيدت، ثم ألغيت عام **1949**م.

هذا وتشير الاحصاءات إلى تناقص الجرائم المعاقب عليها بالإعدام في ألمانيا بعد إلغائها، فقد كان عدد جرائم القتل عام **1949**م (سنة إلغاء العقوبة): **521**، وبعد الإلغاء انخفض عام

1950م إلى **301**، وفي عام **1960**م عاد وارتفع العدد إلى **355** حالة[1].

ج: في بريطانيا:

وقد كانت كل جريمة قتل عمدي في بريطانيا قبل عام **1957**م يعاقب مرتكبها بالإعدام، ولم تكن هذه العقوبة تنفذ حتماً، إذ كانت تستبدل في بعض الأحيان، لأن وزارة الداخلية كان يمكنها إذا وجدت ضرورة ما، إبدال عقوبة الإعدام بعقوبة الحبس مدى الحياة. . .

لقد وقع هجوم حاد على الإعدام عام **1957**م مباشرة، وقد كان هذا بمثابة ضغط شديد على الحكومة البريطانية دفعها لوضع مشروع قانون يصوت عليه مجلس العموم، وبموجبه تقسم العقوبات في جناية القتل عمداً إلى مجموعتين، تبعاً للطريقة التي ارتكب الجرم بمقتضاها، وهوية المجنى عليه، إحداهما معاقب عليها بالإعدام، في حين أن الأخرى، لا يطالها إلّا عقوبة الحبس مدى الحياة. وكانت أفعال القتل عمداً التي ظلت معاقباً عليها بالإعدام، تلك التي تهدد السلامة العامة (كالقتل عمداً باستعمال سلاح ناري مثلاً أو قتل أحد رجال الشرطة) في حين أن الأفعال التي لا تهدد السلامة العامة (كالقتل بالسم مثلاً) لم تعد معاقباً عليها بهذه العقوبة. . .

---

(1) يراجع: الاحصاءات الصادرة عن الأمم المتحدة في دراسة حول الموضوع للفترة ما بين (1954 و 1961) (المصدر - مكتب منظمة الأمم المتحدة الاقليمي في بيروت).

نذكر أخيراً، انه بين 1954م - 1958م صدر في انكلترا مئة حكم بالإعدام نفذ منها 28 (إحصاء الأمم المتحدة عن الفترة ما بين 1954م - 1961م). . .

د: أما في البلاد الأوروبية الأخرى

فقد ألغت عقوبة الإعدام بحكم القانون، رومانيا (1864م)؛ البرتغال (1866م)؛ هولندا (1870م) وبعض مقاطعات سويسرا وعدة دول من أمريكا الشمالية والنروج (1902م)، النمسا (1919م) قبل ضمها لألمانيا، والسويد (1921م) وأسبانيا (1932م) وكوينزلاند (1932م). وقد زالت عقوبة الإعدام في الواقع قبل الحرب العظمى الأخيرة في الدنمارك وفنلندا، وكذلك تقضي التقاليد في بلجيكا منذ العام (1862م) بعدم تنفيذ عقوبة الإعدام رغم ورود هذه العقوبة في قانون العقوبات البلجيكي الصادر عام (1867م)؛ هذا وقد نفذ في تركيا حكم الإعدام بـ 32 شخصاً من أصل 33.

وبعد أن ألغيت عقوبة الإعدام في إيطاليا بقانون العقوبات الصادر عام (1889م)، أعيدت في 25 تشرين الثاني (1925م) بالنسبة إلى مرتكبي الجنايات السياسية، وقررها قانون العقوبات الجديد الصادر في عام (1930م)، بالنسبة للجنايات الخطيرة وكانت ألغتها عام (1889م)، ثم ألغيت عام (1947م)، والالغاء في إيطاليا ليس في الحقيقة مطلقاً، فهي ملغاة فقط في شأن الجرائم العادية في وقت السلم؛ أما في زمن الحرب وفقاً للقوانين العسكرية فتطبيقها يكاد يكون عاماً في جميع البلاد؛

وقد طبقت فعلاً مع المتعاونين مع الأعداء إبان الحرب الأخيرة في بعض البلاد التي لم تطبقها منذ زمن طويل...

وعلى مستوى الرأي العام، نجد أن عدة استطلاعات له، قد أظهرت في بداية الستينات ميلاً كبيراً نحو الإلغاء، بينما في السبعينات خرجت تلك الاستطلاعات للرأي بنتائج معاكسة حيث أن واحداً وحتى اثنان من ثلاثة أشخاص حبذوا عقوبة الإعدام وبالشكل الذي اشتهر به خلال الثلاثينيات...

ثانياً: الدول العربية

أ: في مصر

نص قانون العقوبات المصري على الإعدام كعقوبة في عشرين حالة مثل القتل العمد مع سبق الإصرار أو الترصد والقتل بالسم والقتل العمد إذا اقترن بجناية أخرى أو ارتبط بجنحة والحريق واستعمال المفرقعات إذا نشأ عنها موت شخص، وشهادة الزور أو الإكراه عليها إذا ترتب عليها الحكم بالإعدام وتنفذ الحكم فعلاً وبعض الجنايات المتعلقة بأمن الدولة من الداخل أو الخارج.

هذا وقد أجاز القانون للقاضي سلطة مطلقة بتقدير ظروف الجاني وتخفيض عقوبة الإعدام إلى الأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة.

ب: في دولة الكويت:

نص قانون الجزاء الكويتي الصادر بموجب الرقم 16 لعام (1960م) في المادة 150 منه أنه: (يعاقب على القتل العمد بالإعدام إذا اقترن بسبق الاصرار وهو (التصميم على ارتكاب الفعل قبل تنفيذه بوقت كاف يتاح فيه للفاعل التروي في هدوء)؛ والترصد (هو انتظار الفاعل ضحيته في مكان يعتقد ملاءمته لتنفيذ الفعل على نحو مفاجئ) وتضيف الفقرة الأخيرة من نفس المادة المذكورة، أنه (يعدّ كل من سبق الاصرار والترصد متوافراً ولو كان تنفيذ الفعل معلقاً على شرط، أو وقع الفعل على غير الشخص المقصود).

هذا يعني أن قانون الجزاء الكويتي لا يدخل في تفاصيل الحالات التي يؤدي إليها الفعل ـ بشكل معين أو على حالة محددة ـ إلى الحكم بالإعدام على غرار ما ذهب إليه المشترع اللبناني مثلاً في نص المادة / 549 من قانون العقوبات.

إلّا أن تعديل أحكام قانون الجزاء المذكور بالقانون رقم 31 سنة (1970م) أخذ بهذا المنحى وذلك في الجرائم المتعلقة بأمن الدولة الخارجي والداخلي[1].

إن المحصلة التي أنتهي إليها، هي أن حكم الإعدام ليس شاذاً ونادراً. وإنما هو حكم ما زال موجوداً في الزمان

---

(1) يلاحظ لذلك مفصلاً د: غسان رباح: عقوبة الإعدام حل أم مشكلة/ تقديم ومراجعة د: مصطفى العوجي، مؤسسة نوفل - بيروت - لبنان، بتصرف.

المعاصر، ولا شك من أن الاعتداء على المصلحة العامة يواجه بأشد العقوبات. ونحن قررنا أن الارتداد من قبيل الخيانة العظمى من جهة أن الشريعة الإسلامية شريعة إنسانية تستوعب كل البشرية الموجودة على سطح الكرة الأرضية. والارتداد خيانة عظمى للشريعة والخيانة العظمى جريمة يعاقب عليها بالإعدام لاسيما في حالة الحرب ونحن نعيش حالة الحرب حتى زمان ظهور الإمام المهدي (عجل الله تعالى فرجه الشريف).

البحث التاسع

الأحزاب السياسية والارتداد

إن ظهور الأحزاب السياسية ليس قديماً، فهي نتاج تطور السياسة إلى منافسات سلمية لاستلام السلطة وليس الاعتماد على الإنقلاب والوراثة والحرب. والأحزاب السياسية تختلف في العقائد والأيديولجيات السياسية وتعتمد أغلبها على أهداف سياسية دنيوية. وهناك عدد قليل من الأحزاب الدينية في العالم تشترك في العمل السياسي وأغلبها لم يتسلم سلطة في دول أوربا رغم سيطرة الأحزاب الديمقراطية المسيحية في حقبة الثمانينات على أوروبا الغربية لكن هذه الأحزاب ليست دينية رغم وجود مصطلح المسيحية فيها.

الحزب السياسي: هو مجموعة الأفراد الذين يجمعهم مبدأ سياسي ورؤية إيديولوجية غايتهم القبض على زمام الدولة وتنفيذ برنامجهم عن طريق الجهاز الحكومي.

ويعرفه بنيامين كونستان: إن الحزب هو اجتماع رجال يعتنقون العقيدة السياسية ذاتها.

فتكون الرؤية الأيديولوجية أساساً في التفات الجماهير

إليها على أساس الإيمان بمضامينها والعمل على تحقيقها. وبالتالي، فبحجم التفات الجماهير إليها تطرح نفسها كممثلة عن مستوى من الرأي العام يدخل بمنافسة مع رؤى حزبية أخرى وممثلين آخرين عن مستوى ثانٍ من الرأي العام.

فتكون أولى أولويات هذه الأحزاب قيادة الدولة وفق معطياتها وأفكارها وأهدافها ومن ثم تحقيقها وتنفيذها من خلال الجهاز التنفيذي كما أشرنا.

ونشأت ظاهرة الأحزاب في القرن الثامن عشر مع ظهور النظام النيابي في بريطانيا في عهد الملكة إليزابت الأولى على يد البورتيان الذين هم: جماعة قاومت التعصب الديني الذي كان منتشراً في المملكة. فظهر من هذه الجماعة أقطاب لعبت مستوىً متقدماً في سياسة المملكة كـ (ساندي وكوك واليود)، الذين تأسس على أيديهم مبدأ المعارضات النيابية. ونتيجة للصراع المستمر على الصلاحيات مع العائلة المالكة والصراع بين الحكم المطلق والحكم الدستوري تمخضت الأحزاب وأهمها حزبا الأحرار والمحافظين (هويج وتوري) اللذان أدارا السياسة الإنكليزية قرابة قرن ونصف.

وفي الولايات المتحدة الأمريكية ونتيجة للمناقشات والجدل المستمر في قضايا المستعمرات الأمريكية في القرن الثامن عشر نشأت الأحزاب على ضوء اختلاف الآراء الذين دخلوا في نزاعات دموية بما يعرف بـ (حرب الثورة الأمريكية) التي تمخض عنها إنشاء حكومة مركزية أيدها حزب الاتحاديين

وقاوم فكرة إنشائها حزب المقاومين. وفي تلك المرحلة سن دستور المستعمرات الأمريكية (الولايات المتحدة الأمريكية) فأصبح الاتحاديون يقوون السلطة الاتحادية وعرفوا بـ (الحزب الجمهوري) فيما بعد، ومبدأه الدفاع عن حقوق كل ولاية مما أكسبه النفوذ الأكبر وتأييد معظم المجتمع الأمريكي، فيما عارض البعض الآخر هذا التوجه وهم بقية الاتحاديين الذين تحولوا فيما بعد بما يعرف بـ (الحزب الديمقراطي) فزال بذلك تجمع الاتحاديين، وأصبح هناك حزبان، واتفق هذان الحزبان فولد عصر الوفاق.

ومن هنا نرى، أن نشأة الأحزاب كانت على ضوء متطلبات اجتماعية وسياسية واقتصادية بل ودينية أيضاً كما حدث في أوربا وبتوجيه الكنيسة الكاثوليكية (تعاليم كالفن)، وأخرى مضادة لها وفق تعاليم وتوجهات الكنيسة البروتستانتية.

وكان تأثير الحركات الماسونية أثر في نشأة الأحزاب الراديكالية في فرنسا وضدها الأحزاب الليبرالية الداعية إلى ضمان حرية الفرد.

وفي روسيا وشرق أوروبا، وبعد الثورة البلشفية ونشأة الاتحاد السوفيتي انتشرت الأحزاب الشيوعية ذات الأيديولوجية المعروفة القائمة على المتبنى الإشتراكي حيث ظهرت دولة الحزب الواحد والطبقة الواحدة والأيديولوجيا الواحدة، الشمولية التي تخطط كل شيءٍ وتشرف وتسيطر على كل الميادين مثل التعليم والصحة والإعلام فضلاً عن الجيش

وأجهزة الأمن التي تلتزم بالقوانين والدساتير التي وضعت وتضمنت حماية حقوق الأفراد ولكن لم ينفذ منها شيء.

وكانت فاتحة لظهور الأحزاب الشمولية كالفاشية والنازية حيث أصبحت ظاهرة الاتهام بالخيانة وإصدار حكم الإعدام سياسة يومية ونهجاً أيديولوجياً يتسلط فوق رؤوس أعضاء الحزب لينشر الخوف والذعر ويجعل أعضاء الحزب مستعدين لعبادة الفرد والتضحية بأنفسهم.

وكل هذه التجارب المارة أخذت صداها في الدول العربية فتمخض عن ذلك جملة من التجمعات الحزبية ذات التوجهات القومية والشيوعية الأممية والدينية أيضاً.

ومن أمثلة ذلك (حزب البعث العربي الاشتراكي) ذا التوجه القومي العنصري و (حزب الأخوان المسلمين) و (حزب الدعوة الإسلامية) ذات التوجهات الدينية. مضافاً، إلى العديد من الأحزاب الشوعية كـ (الحزب الشيوعي العراقي والمصري والسوداني) و (حزب توده الإيراني). . . . الخ.

وعلى ضوء هذا العرض السريع نرى، إن الانتماء لهذه الأحزاب جاء في الأساس انطلاقاً من أهداف إصلاحية سياسية تطورت إلى متبنيات أيديولوجية مما ترتب على ذلك أنموذج من الإيمان يمكن أن يصل بالفرد المرتد عنها إلى الموت بتهمة الخيانة والانحراف عن المبدأ وإرادة تقويض الهدف.

وليس ببعيد ما حدث في الاتحاد السوفيتي سابقاً بعد موت لينين ما ارتكبه ستالين مثل تصفية القيادات الكبرى في

الحزب الشيوعي باعتبارهم مرتدين وخونة. وقد بدأ ستالين بتطبيق الإعدام داخل أعضاء الحزب الشيوعي بسبب اتهامهم بالخيانة والتآمر، فبدأ بإعدام قيادات يشعر أنها تنافسه على زعامة الحزب، وهناك تقديرات تقول بأن ستالين قد أعدم عشرات الآلاف من أعضاء الحزب والأجهزة الحكومية الأخرى في حملات إبادة باسم تطهير الحزب حتى اشتهر قائد جهازه الأمني (بيريه) كمنفذ لحملات التطهير، تلك التي كشف عنها المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي الذي عقد بعد وفاة ستالين عام **1953**م وتم الحديث عن الفظائع والمجازر التي ارتكبها ستالين.

والواقع إن كثيراً من الاحزاب والمنظمات السياسية، خاصة تلك التي تدعي أنها تخوض نضالاً مسلحاً، مارست تنفيذ الإعدام بحق أعضائها قبل خصومها، سواء في أوروبا وأمريكا اللاتينية أو في آسيا ودول الشرق الأوسط. ويتجلى ذلك في الأنظمة الشمولية الحاكمة حيث كانت اليمن الجنوبية تحت حكم (الحزب الاشتراكي اليمني) نموذجاً لذلك تجسد في الإعدامات والتخوينات التي اندلعت عام **1986**م وتم تنفيذ أحكام إعدام وإعدامات مضادة في صفوف المتنازعين على الحكم من رجال الحزب نفسه. وكذلك كان العراق ساحة لتصفيات جسدية وأحكام إعدام شاملة بأعضاء حزبيين في (حزب البعث) كانت أشهرها تلك المجموعة من أعضاء حزب البعث الذين أعدمهم صدام حسين في سياق الصراع على الحكم في شهر تموز عام **1979**م. ومثل ذلك حدث في سوريا

في تصفيات البعثيين. وفي ليبيا والجزائر. كما شهدت حركات فلسطينية مسلحة تصفيات جسدية وبعضها كان يصدر أحكاماً بالإعدام بكل من يترك تلك الحركات ويلتحق بغيرها بحجة الحفاظ على أسرار تلك الحركات من التسرب إلى حركات أخرى والاستفادة منها ضد تلك الحركة.

ولا تكاد حركة سياسية مسلحة خارج السلطة في آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية تخلو من حادث إصدار حكم إعدام بحق واحد أو أكثر من أعضائها بحجة الارتداد أو الخيانة. ويشير الثائر العالمي (آرنستة جيفارا) إلى حادث من هذا النوع أثناء الثورة الكوبية وصعوبة تقبل تنفيذ الإعدام برفيق من قبل رفاقه.

وتصدر أحكام الإعدام الفورية على وجه السرعة في صفوف أعضاء الحركات والأحزاب السياسية العاملين في أقسام الأمن والمعلومات الذين يتركون أحزابهم أو ينتقلون إلى أحزاب أخرى بتهمة الخيانة العظمى. وكانت حركات التحرر الوطني تشهد إصدار أحكام الإعدام وتنفيذها فردياً بحق من يشك في أمره بأنه خائن كما حدث في حركة التحرير الجزائرية وحركة التحرير الفلسطينية.

وأصبح نهج ستالين منهجاً وسنةً متبعةً يعتمدها الذين جاءوا من بعده أيضاً، فكل مرتد عن الحزب حتى على مستوى التنظيم الخاص بالأمانة العامة كان حكمه الموت.

ولازال في الذاكرة التاريخية الحديثة ما حدث للمنظر

الشيوعي المعروف (تورتسكي) مؤسس الجيش الأحمر وأحد كبار منظّري الحزب الشيوعي الذي عارض الشيوعية التطبيقية مما عرضه إلى الاغتيال وتصفيته في المكسيك عام 1941م.

لقد حلت أطروحة (الشرعية الثورية) محل القانون والدستور في معظم الدول العربية التي حكمتها أحزاب سياسية شمولية، وجرى إصدار أحكام الإعدام وفق هذه الأطروحة التي تسببت في إعدام مئات الآلاف من الناس سواء كانوا أعضاء في الحزب الحاكم أم مواطنين غير حزبيين.

والأمثلة على ذلك كثيرة مما يدعونا إلى القول، أن الحكم بالموت على المرتد في المنظور الإسلامي ليس بدعاً من ذلك. مع أن من الندرة العثور على حادثة مثل هذا في زمن الدولة النبوية. مع أن الحكم بالموت على أمثال أبي منصور الحلاج أو شهاب الدين السهروردي أو محمد مكي العاملي المعروف بالشهيد الأول إنما جاءت في عصورٍ أخرى ذات توجهات سياسية ودينية معروفة وقد هدرت تلك الدماء باجتهادات خاطئة تنطوي على نوايا سياسية بعينها.

ولذلك ينبغي القول أن الإسلام، في حكمه على المرتد بالموت لا يعني أنه يتماهى كأطروحة سياسية مع هذه المناهج الدموية، فإننا أمام حكم شرعي له شروطه وتبريراته وقد تعرفنا على ذلك فيما سبق فإن الارتداد خيانة عظمى يرتكبها المرتد بحق المجتمع الإسلامي. بملاحظة أن هذا الفعل المعلن هو محاولة للتأثير بشكل مباشر أو غير مباشر على النسق الاجتماعي العام الذي اتخذ من الإسلام منهجاً وهويةً.

البحث العاشر

الارتداد والشبهة

بعدما ثبت تشريع القتل للمرتد، لابد من التنبيه إلى أمر يستوجب تخفيف هذا الحكم على مستوى التطبيق العملي. لأن الارتداد ينقسم إلى صنفين:

الأول: الارتداد العلني مع الاعتراف بعدم وجود شبهة تستوجب الردة.

الثاني: الارتداد الناشئ من شبهة...

وقد ذكر غالب الفقهاء بأن الصنف الثاني من الارتداد لا يستوجب القتل الا بعد معالجة الشبهة وحلّ المشكلة التي يعيشها المرتد.

ولا شك في أن الارتداد كظاهرة اجتماعية أو دينية في الظروف المعاصرة يرجع على الأعم الأغلب إلى الصنف الثاني إذ قلّما تجد إنساناً عاقلاً يتخذ موقفاً عاماً عكسياً من قضية توجد فيها قناعة عقلية، وشرعية. ومن هنا، تصبح الحالة الارتدادية المستوجبة للقتل حالة نادرة.

كما أن هناك أمراً آخر. وهو:

إن الارتداد إذا لم يتحول إلى ظاهرة اجتماعية فلا يستوجب القتل. فالذي يعيش حالة من الارتداد النفسي أو الفكري مع عدم اظهار ذلك لا يستحق القتل، لأن الإسلام كما إنه كان ظاهرة لسانية فكذلك الكفر والارتداد. ولا شك في أن الإنسان المعاصر المتحضر الذي يعيش في مجتمع إسلامي لا يحاول تحديه والخروج عليه من طريق إهانة مقدساته.

الخلاصة

وفي نهاية البحث فمن وجهة نظري أجد:

1: أن الارتداد هو معنى من معاني الإنقلاب الفكري والحركي المعلن على الدين.

2: يستحق مرتكبه عقوبة الموت ويستثنى من ذلك المرأة المرتدة.

3: أن الارتداد في أساسه تخريب قد يقود إلى إرهاب المجتمع، وإدخاله في دوامة تؤدي بالنتيجة إلى فوضى عقائدية وانقسامات مخيفة تؤثر على بنية المجتمع الواحد.

4: الارتداد انقلاب على هوية الدولة التي تستمد وجودها وكيانها من هوية المجتمع مما يؤدي إلى الاخلال بالنظام والمصلحة العامة.

5: ليس في حكم الموت الذي يقره الإسلام بحق المرتد منهجاً شاذاً أو غريباً فتاريخ الشرائع بنصوصها والحكومات بدساتيرها وقوانينها على مرور التاريخ قد سلكت هذا السلوك حفاظاً على مبادئ أو أفكار مناهج وغايات مجتمعية.

إذن، نحن أمام منظومة شرعية دينية لا ينبغي إغفال عنصر

الإيمان فيها، شأنها شأن الشرائع الأخرى التي تتعامل مع الكفر كحالة شاذة، تتخذ ضدها الاجراءات اللازمة حفاظاً على هوية المجتمع الواحد.

مصادر الكتاب

1. القرآن الكريم
2. نهج البلاغة
1. **الإسلام والتعايش السلمي بين الأديان والقوميات المختلفة** حسين درويش العادلي بحث مقدم إلى مؤتمر (يد بيد ضد الإرهاب) الذي عقد في فينا عام 2006م، بتصرف.
2. **إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان** أبي منصور الحسن بن يوسف المعروف بـ (العلامة الحلي) تحقيق: الشيخ فارس حسون مؤسسة النشر الإسلامي
3. **أصول الكافي** أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني الرازي تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران.
4. **الإمامة وأهل البيت** الدكتور محمد بيومي مهران .مركز الغدير للدراسات الإسلامية المطبعة: نهضت ـ إيران
5. **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل** الشيخ ناصر مكارم الشيرازي
6. **بحار الأنوار** المولى محمد باقر المجلسي دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.
7. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع** الإمام علاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني المكتبة الحبيبية، باكستان.
8. **تاريخ يهود العراق** سمير اصطيفو شيلا مقال منشور على الصفحة الألكترونية، BULLETIN، 2010م.

9. **تاريخ الإسلام** شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي تحقيق: الدكتور عمر عبد السلام تدمري دار الكتاب العربي، بيروت ـ لبنان

10. **تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية** جمال الدين أبي منصور الحسن بن يوسف بن المطهر المعروف بـ (العلامة الحلي) .إشراف: آية الله الشيخ جعفر سبحاني. تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

11. **تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي** محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري دار احياء التراث العربي ـ بيروت.

12. **تفسير أبي السعود** محمد بن محمد العمادي دار إحياء التراث العربي 1994.

13. **تفسير القرآن الحكيم** محمد رشيد رضا دار المعرفة ـ بيروت ـ أوفست .

14. **التفسير الكبير** محمد بن عمر بن الحسن المعروف بـ (الفخر الرازي) دار الفكر، بيروت ـ لبنان

15. **التنقيح في شرح العروة الوثقى** الشيخ ميرزا علي الغروي تقريرات بحث آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي مطبعة الآداب، النجف الأشرف.

16. **التوحيد** محمد بن علي بن الحسين المعروف بـ (الشيخ الصدوق) تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني منشورات: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة.

17. **جامع أحاديث الشيعة** السيد حسين البروجوردي المطبعة العلمية ـ قم المقدسة، 1400هـ.

18. **الجامع للشرائع** يحيى بن سعيد الحلي إشراف: آية الله الشيخ جعفر سبحاني منشورات: مؤسسة سيد الشهداء العلمية

19. **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام** الشيخ محمد حسن النجفي المعروف بـ (صاحب الجواهر) تحقيق وتعليق: الشيخ عباس القوجاني دار الكتب الإسلامية

20. **جوامع الاخلاق والسياسة والحكمة** محمد العربي الخطابي مشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، 2003 .

21. **الحدائق الناظرة** المحقق الشيخ يوسف البحراني تحقيق وتعليق وإشراف: محمد تقي الإيرواني مؤسسة النشر الإسلامي.

22. **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري** آدم متز ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة.

23. **حقوق الإنسان في الإسلام** الدكتور مصطفى إبراهيم الزلمي

24. **الدر المنثور في التفسير بالمأثور** جلال الدين السيوطي دار الفكر للطباعة 1993م ـ 1414هـ.

25. **الدروس الشرعية في فقه الإمامية** الشيخ شمس الدين محمد بن مكي العاملي المعروف بـ (الشهيد الأول) مؤسسة النشر الإسلامي.

26. **تفسير روح المعاني** محمود شكري الآلوسي دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان

27. **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى** أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي مؤسسة النشر الإسلامي

28. **السياسة المدنية** أبو نصر الفارابي تحقيق: فوزي متري نجار الناشر: دار المشرق

29. **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام** أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن المعروف بـ (المحقق الحلي) .تعليق: السيد صادق الشيرازي انتشارات: استقلال ـ طهران ـ ناصر خسرو.

30. **شرح قانون العقوبات/ رقم 20** الدكتور السيد مصطفى السعيد

31. **الصافي في تفسير القرآن** المولى محسن الملقب بـ (الفيض الكاشاني) تصحيح وتعليق: الشيخ حسين الأعلمي منشورات: مكتبة الصدر ـ طهران مطبعة مؤسسة الهادي ـ قم المقدسة

32. **صحيح البخاري** أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

33. **الصراط المستقيم** علي بن إبراهيم العاملي تحقيق البهبودي المطبعة المرتضوية.

34. **عقوبة الإعدام حل أم مشكلة** الدكتور غسان رباح تقديم ومراجعة د: مصطفى العوجي مؤسسة نوفل ـ بيروت ـ لبنان.

35. **العقيدة والمعرفة** زيغريد هونكه ترجمة: لطفي إبراهيم دار قتيبة ـ سوريا.

36. **عمدة القارئ شرح صحيح البخاري** الشيخ محمود بن أحمد العيني دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

37. **عيون الأثر** ابن سيد الناس مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، لبنان ـ بيروت.

38. **العين** الخليل بن أحمد الفراهيدي تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي مطبعة الصدر.

39. **فتح الباري شرح صحيح البخاري** الإمام شهاب الدين ابن حجر العسقلاني دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان.

40. **فتوح البلدان** أحمد بن يحيى بن جابر المعروف بـ (البلاذري) نشر وإلحاق وفهرسة: الدكتور صلاح الدين المنجد مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة.

41. **الفقه على المذاهب الأربعة** عبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري الناشر: دار الكتب العلمية.

42. **القرآن في الإسلام** السيد محمد حسين الطباطبائي تعريب: السيد أحمد الحسيني

43. **قصة الحضارة** وول ديورانت الهيئة المصرية للكتاب.

44. **كشاف اصطلاحات الفنون** محمد علي الفاروقي التهانوي تحقيق: لطفي عبد البديع، القاهرة، المؤسسة المصرية

45. **كشف اللثام عن قواعد الأحكام** بهاء الدين محمد بن الحسن الأصفهاني المعروف بـ (الفاضل الهندي) .تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم المقدسة

46. **كيف تمسك بزمام القوة** روبرت غرين مطبعة: العبيكان ـ السعودية.

47. **لسان العرب** أبو الفضل جمال الدين بن محمد بن مكرم ابن منظور نشر أدب الحوزة، قم ـ إيران

48. **ما الديمقراطية؟ دراسات فلسفية** ألان تورين ترجمة: عبود كاسوحة منشورات: وزارة الثقافة ـ سوريا.

49. **المبسوط** أبو جعفر محمد بن الحسن بن بن علي الطوسي تصحيح وتعليق: السيد محمد تقي الكشفي المكتبة الرضوية لإحياء الآثار الجعفرية

50. **المجموع شرح المهذب** محيي الدين بن شرف النووي دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

51. **محاضرات في فلسفة التاريخ** هيغل ترجمة: د: إمام عبد الفتاح إمام مكتبة الفقيه ـ بيروت

52. **المحلى** الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن حزم دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

53. **مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام** الدكتور صادق حقيقت.

54. **مروج الذهب** أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي

55. **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام** زين الدين بن علي العاملي المعروف بـ (الشهيد الثاني) .تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية

56. **مشكاة المصابيح** محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي دار الفكر ـ بيروت 1421هـ.

57. **مصباح الفقيه** آقا محمد رضا الهمداني الناشر: مكتبة الصدر، طهران

58. **المعتبر في شرح المختصر** المحقق الحلي ط مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام المعجم الأصولي

59. **محمد صنكور علي** 60. معجم المطبوعات العربية اليان سركيس.

61. **المغني والشرح الكبير** الشيخ أبي محمد عبد الله بن قدامة دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان.

62. المفردات في غريب القرآن أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بـ (الراغب الأصفهاني)
63. مقاييس اللغة أبو الحسين أحمد بن فارس زكريا تحقيق: عبد السلام محمد هارون مكتبة الإعلام الإسلامي.
64. مكاتيب الرسول الأحمدي الميانجي دار الحديث ـ طهران.
65. من لا يحضره الفقيه أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ (الشيخ الصدوق) تحقيق: علي أكبر الغفاري.
66. الموطأ الإمام مالك تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث اللعربي - بيروت ـ لبنان.
67. الميزان في تفسير القرآن السيد محمد حسين الطباطبائي منشورات: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية ـ قم المقدسة
68. نظام الحكم في الإسلام محمد فاروق النبهان
69. نظرة جديدة إلى التراث الدكتور محمد عمارة دار قتيبة 1988
70. النظم الإسلامية الدكتور صبحي الصالح دار العلم للملايين 1982
71. نيل الاوطار شرح مقتفى الأخبار محمد بن علي الشوكاني دار احياء التراث العربي - بيروت 1422هـ.
72. وسائل الشيعة محمد بن الحسن الحر العاملي تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، إيران ـ قم المقدسة.
73. الوسيلة إلى نيل الفضيلة عماد الدين أبو جعفر محمد بن علي الطوسي المعروف بـ (ابن حمزة) .تحقيق: الشيخ محمد الحسون، إشراف: السيد محمود المرعشي نشر: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ـ قم المقدسة
74. الهوامل والشوامل أحمد بن محمد بن يعقوب مسكويه تحقيق: سيد كسروي الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ لبنان
75. يهود بثوب الإسلام الشيخ نجاح الطائي دار الهدى لإحياء التراث، بيروت، 2001م .إنصاف إسلامي لليهود على مرّ العصور رشيد الخيون مقال منشور على: www.almotamer.net

للمؤلف



- الفروع من فقه آل البيت (عليهم السلام)
- الاجتهاد والتقليد - تقريرات أبحاث آية الله الشيخ مصطفى الهرندي (دام ظله)
- الاستنساخ البشري وموقف الشريعة الإسلامية - تقريرات أبحاث آية الله الشيخ مصطفى الهرندي (دام ظله)
- العولمة بين التصورات الإسلامية والغربية
- مجتمع اللاعنف دراسة في واقع الأمة الإسلامية
- جدلية الثيوقراطية والديمقراطية مقاربة في أنظمة الحكم على ضوء الفكر الإمامي
- المجتمع المدني في الفكر الإسلامي
- الخطاب الإسلامي والقضايا المعاصرة
- الإسلام والفدرالية بحث فقهي ودستوري في ولاية الإنسان على نفسه.





